Univ. of
Toronto
Library

BINDING LIST APR 1 1924

Orient
Philol.
Y

# ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

# ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

TORONTO LIBRARY
UNIVERSITY

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI
PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

**1914**

VIERUNDDREISSIGSTER JAHRGANG

183687
6.9.23

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1914

BS
410
Z38
Bd. 34-35

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

# Inhaltsverzeichnis

Seite

Sachsse, [Ed.], Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל . . . . 1
König, E., Die Gottheit Aschima . . . . . 16
Boehmer, J., Wieviel Menschen sind am letzten Tage des Hexaëmerons geschaffen worden? . . . . . 31
Asmussen, [H.], Gen 14, ein politisches Flugblatt . . . . . 36
Praetorius, F., Zum Texte des Amos . . . . . 42
Fischer, O., Chronologische Studien zum Alten Testament . . . . . 45
Beer, G., Einige Bemerkungen zur hebräischen Grammatik . . . . . 54
Albert, E., Zur Umschrift und Aussprache von ו und צ . . . . . 58
Sarsowsky, A., שֵׁשַׁךְ und זִמְרִי . . . . . 64
Miscellen:
Barth, J., 1. Zu שׁוּט „Flut" . . . . . 69
Schroeder, O., 2. Zu Psalm 19. 3. Versuch einer Erklärung von Ps 68 14b 15. 4. מלאך =ma-la-ḫu-um? 5. Zur Vokalisation von מרך . . . . . 69
Kohler, K., 6. מָקוֹם und Maḳâm . . . . . 73

---

Weber, E., Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis. I. . . . . 81
Richter, G., Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik . . . . . 107
Haupt, P., Die Psalmverse in I Chr 25 4 . . . . . 142
Köhler, L., Archäologisches . . . . . 146
Miscellen:
Cornill, C. H., 1. Genesis 14. 2. Numeri 21 27ff. . . . . 150

---

Baumgartner, W., Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach . 161
Weber, E., Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis. II. . . . . 199
Smith, J. M. P., שְׁאָר יָשׁוּב . . . . . 219
Kamenetzky, A. S., Der Rätselname Koheleth . . . . . 225
Haupt, P., Zum Deboratliede . . . . . 229
Miscellen:
Franckh, R., 1. Zur Bedeutung von שלם . . . . . 232
Praetorius, F., 2. Dagesch forte dirimens . . . . . 233
König, E., 3. Jŏrŏbʾām, oder Jārŏbʾām? . . . . . 234
Herrmann, J., 4. Neues Material zur Pešîtā . . . . . 235

---

Budde, K., Ellä toledoth . . . . . 241
Greßmann, H., Die literarische Analyse Deuterojesajas . . . . . 254
Daiches, S., Exegetische Bemerkungen. IV. [I—III s. 1911 S. 256ff.] . . . . . 298
Boehmer, J., Golgatha ein alttestamentlicher Name . . . . . 300
Miscelle:
Albrecht, K., Der Judaspruch Gen 49 . . . . . 312

Bibliographie vom Herausgeber . . . . . 75. 155. 236. 314

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

# Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

Albert, E., Zur Umschrift und Aussprache von ט und צ . . . . . 58
Albrecht, K., Miscelle: Der Judaspruch Gen 49 . . . . . 312
Asmussen, [H.], Gen 14, ein politisches Flugblatt . . . . . 36
Barth, J., Miscelle: Zu שׁוּט „Flut“ . . . . . 69
Baumgartner, W., Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach . 161
Beer, G., Einige Bemerkungen zur hebräischen Grammatik . . . . . 54
Boehmer, J., Wieviel Menschen sind am letzten Tage des Hexaëmerons geschaffen worden? . . . . . 31
„ Golgatha ein alttestamentlicher Name . . . . . 300
Budde, K., Ellā toledoth . . . . . 241
Cornill, C. H., Miscellen: Genesis 14. 2. Numeri 21 27 ff. . . . . 150
Daiches, S., Exegetische Bemerkungen. IV. [I—III s. 1911 S. 256ff.] . . . . . 298
Fischer, O., Chronologische Studien zum Alten Testament . . . . . 45
Franckh, R., Miscelle: Zur Bedeutung von עולם . . . . . 232
Greßmann, H., Die literarische Analyse Deuterojesajas . . . . . 254
Haupt, P., Die Psalmverse in I Chr 25 4 . . . . . 142
„ Zum Deboratliede . . . . . 229
Herrmann, J., Miscelle: Neues Material zur Pešīṭā . . . . . 235
Kamenetzky, A. S., Der Rätselname Koheleth . . . . . 225
Kohler, K., Miscelle: מָקוֹם und Maḳâm . . . . . 73
Köhler, L., Archäologisches . . . . . 146
König, E., Die Gottheit Aschima . . . . . 16
„ Miscelle: Jŏrŏbʒām, oder Jārŏbʒām? . . . . . 234
Praetorius, F., Zum Texte des Amos . . . . . 42
„ Miscelle: Dagesch forte dirimens . . . . . 233
Richter, G., Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik . . . . . 107
Sachsse, [Ed.], Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישׂראל . . . . 1
Sarsowsky, A., שֵׁשַׁךְ und זִמְרִי . . . . . 64
Schroeder, O., Miscellen: 1. Zu Psalm 19. 2. Versuch einer Erklärung von Ps 68 14 b 15. 3. מלאך = ma-la-ḫu-um? 4. Zur Vokalisation von מרדך . . . . . 69
Smith, J. M. P., שְׁאָר יָשׁוּב . . . . . 219
Weber, E., Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis. . . . . 81. 199

# Die Etymologie und älteste Aussprache des Namens ישראל.

Von Pfarrer Lic. **Sachsse** in Siegen.

## § 1. Geschichte der Etymologie.

Die Etymologie des Namens Israel scheint auf den ersten Blick keine Schwierigkeiten zu bieten. Trotzdem sind im Laufe der Jahrhunderte nicht weniger als neun verschiedene Erklärungsversuche gemacht worden. Von diesen neun Versuchen stammen allein fünf aus dem Altertum.

I. Die älteste Erklärung des Namens finden wir Gen 32 29, wo Gott nach dem Kampf am Jabbok zu Jakob sagt: Du sollst Israel heißen; כִּי־שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים; die Stelle entstammt der Quelle JE. Der Name wird also als eine Ableitung von dem Verbum שרה aufgefaßt. Dies Verbum kommt nur hier und Hos 12 4 im AT vor. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß es die Bedeutung „kämpfen, ringen" gehabt haben muß. Israel ist somit eine יִקְטֹל־אֵל [3. p. sing. masc. imperf. + אֵל]-Bildung und heißt „er kämpft mit Gott". אֵל würde das Akkusativobjekt sein. — Die gleiche Erklärung liefert uns Hos 12 4—5, nur daß hier in leichter Wendung שרה und שור (וַיָּשַׂר אֶל־מַלְאָךְ) wechselt. Eigentümlich ist es, daß diese Erklärung von den späteren Exegeten kaum benutzt wird.[1]

II. Eine leichte Veränderung erfährt diese Erklärung bei JOSEPHUS[2]: ἐκέλευέ τε καλεῖσθαι αὐτὸν Ἰσράηλον· σημαίνει δὲ τοῦτο κατὰ τὴν Ἑβραίων γλῶτταν τὸν ἀντιστάντα ἀγγέλῳ. Daß JOSEPHUS אֵל durch ἄγγελος wiedergibt, ist nicht weiter wunderbar. Infolge seiner theologischen Stellung nahm er Anstoß daran, in dem „Mann", mit dem Jakob ringt, Gott zu sehen.[3] Die ersten Silben erklärt er als ὁ ἀντιστάς.

---

[1] cf. HILLERI MATTHAEI ספר שמות Berlin 1706. S. 227 und 321.

[2] Antiquit. I, 20.

[3] cf. auch CAMPEGIUS VITRINGA: de lucta Jacobi cum Angelo; HOFMANN GOTTL.: de lucta Jacobi cum angelo increato 1751; PFEIFFER JOACH. EHRENFR.: de lucta Jacobi cum viro Domino, futurae manifestationis Dei in carne indice, Erlang. 1760.

Er sieht somit in „isra“ eine Nominalform vom Stamme שׂרה. Das Präfix י, das im Arabischen ganz gewöhnlich ist,[1] wird im Hebräischen selten zur Nominalbildung verwendet; doch kommt es vor in יְצָהָר vom Stamme צהר, in יַלְקוֹט, יָרִיב, יַחְמוּר, יִנְשׁוּף, יַהֲלֹם. Ganz deutlich faßt auch JUSTIN isra als Nomen, wenn er sagt: τὸ γὰρ ἴσρα ἄνθρωπος νικῶν ἐστι, τὸ γὰρ ἦλ δύναμις [Dial. c. Tryph. Cap. 125]. Wenn SUICER[2] darüber urteilt: plane autem ridiculum, quod Justinus . . . dicit ἴσρα significare hominem, so zeigt das, daß er JUSTIN nicht verstanden hat; denn gerade das Wort, worauf es ankommt, νικῶν, übergeht er. Eigentümlich ist es, daß JUSTIN ἦλ durch δύναμις wiedergibt. Denkt er dabei an die Redensart: יֶשׁ לְאֵל יָדִי *(Es befindet sich in der Macht meiner Hand)*, oder verwechselt er אל und חיל?

Hierher gehört auch LUTHER, der wohl gleichfalls isra als Nomen auffaßt: der name Israel koempt von dem wort ‘Sara’ und ‘El’, denn die Jueden, wenn sie wollen nomina propria machen, setzen sie gemeyniglich den buchstaben Jod, das ist J, forne an, Als wenn sie sagen Isaac, Ismael, Jakob, Josaphat, Jezekias, Jehezkiel. ‘Sara’ aber heisset auf deudsch kempffen und uberweldigen und ‘El’ heisset Gott, So wird draus ‘Israel’, das ist ‘ein Gottes kempffer’.[3] Ebenso übersetzt ihn DIETERICI [onomatologia sacra 1671. S. 235.] mit „victor Dei“.

III. Gen 32 29 wird von AQUILA wiedergegeben durch ὁτι ηρξας μετα θεου, von SYMMACHUS durch οτι ηρξω προς θεον, vom ONKELOStargum durch אֲרֵי רַב אַתְּ קֳדָם יְיָ. Die alten Übersetzer scheinen somit an eine denominale Form von שָׂר Fürst gedacht zu haben. Auch ÖTTLI[4] hält die Ableitung von der Wurzel שׂרר für erwägenswert.

IV. Wichtiger ist die Erklärung, die sich bei PHILO zuerst findet: ὁρῶν τὸν θεόν. Die Zerlegung von ישראל in אל + ראה + איש[5] setzt ziemliche Unkenntnis voraus. Gewiß dürfen wir bei PHILO kein großes hebräisches Wissen voraussetzen. Bei der Erwähnung der Umnennung der Sara von Σαραι in Σαρρα gibt er als den charakteristischen Unterschied die Verdoppelung des ρ an. Aber er erklärt dann doch beide Namen richtig. Wir sehen also: PHILO verstand selbst kein Hebräisch, er folgte aber in der Erklärung der Namen einer guten Tradition.

---

[1] z. B. يَنْفُورٌ *flüchtig* von نفر fliehen.

[2] JOH. CASPARI SUICERI: Thesaurus ecclesiasticus e patribus Graecis, Amsterdam 1682.

[3] Neue Weimarer Ausgabe XXIV S. 577.

[4] Geschichte Israels S. 69.

[5] SIEGFRIED: Philon. Studien; in MERX: Archiv f. wissenschaftl. Erforsch. d. AT Band II 1871.

Sollte nicht auch der Erklärung οραν τον θεον eine ältere Tradition zu Grunde liegen? Man könnte ja in dem Namen die Wurzel שור ‚schauen' zu finden geglaubt haben. Wenn PHILO wirklich Israel als אל + ראה + איש aufgefaßt hätte, so würde er den Namen doch durch ανθρωπος οραν τον θεον wiedergegeben haben. Dies tut er jedoch nirgendwo. Soweit ich sehen kann, fehlt überall das ἀνθρωπος. Das gleiche ist auch bei EUSEB[1] und AUGUSTIN[2] der Fall. Erst später ist die Ableitung von שור vergessen worden. Aus HIERONYMUS[3] sehen wir, daß man damals Israel als is-ra-el auffaßte.[4]

Da sich in die Erklärung „der Mensch, der Gott schaut" mystisch viel hineinlegen ließ,[5] wurde sie sehr beliebt. Sie wird gebraucht von GREGOR VON NAZIANZ, HILARIUS, PROSPER, AUGUSTIN, DIDYMUS, CASSIAN, BEDA, den von DE LAGARDE edierten onomastica sacra; ja sogar HIERONYMUS, der sie Quaest. in Gen. scharf ablehnt und klagt, daß die Vertreter dieser Erklärung grandis auctoritatis sint et eloquentiae ipsorum umbra nos opprimat, erklärt lib. de nominibus hebr. ganz ruhig: Israel est videre Deum sive vir aut mens videns Deum.

Diese Erklärung, die im Mittelalter die größte Rolle gespielt hat, dürfte wohl nach 1500 von niemand mehr vertreten worden sein.

V. HIERONYMUS [ad Marcum] erklärt:[6] Israel vir videns Deum sed melius rectus Domini. Er möchte demnach den Namen von der Wurzel ישר ableiten. Diese Erklärung kommt sonst nur selten vor. Aus der Polemik von DIETERICI [JOH. CUNRADI DIETERICI Antiquitates biblicae 1671] sehen wir, daß sie von GLASSIUS [Gram. sacr. I 4. tract. 3] vertreten ist. Auch CASPAR SUICER [Thes. eccel. 1682] kämpft gegen die patres und semidocti quidam Hebraei, die שׂ und שׁ verwechseln und Israel mit rectus Dei übersetzen. In neuerer Zeit ist sie vertreten worden durch RENAN[7] und BRANDT.[8]

Zu diesen alten Erklärungen sind im 19. Jahrhundert noch vier hinzugekommen.

VI. NESTLE [die israelitischen Eigennamen 1876] erhebt gegen die

1 Praep. evang. XI 6 § 18. 2 ed. MIGNE IV S. 988 1254 1609 usw.

3 Quaest. in Genes. 32 27 28.

4 Vir vero videns Deum his litteris scribitur: aleph, jod, sin, ut vir ex tribus litteris scribatur, et dicatur is; videns autem ex tribus res, aleph, he et dicatur raa, porro el ex duabus aleph et lamed et interpretatur Deus sive „fortis".

5 EUSEB. Praep. Evang. XI 6 § 18. Jakob, der praktische Verstand; Israel, der gnostische oder theoretische.

6 Wie HIERONYMUS in der Einleitung selbst mitteilt, ist er hier von PHILO abhängig.

7 Histoire du peuple Israel I. S. 106.

8 Theol. Tijdschrift 1896 (in der Besprechung der Merneptah-Inschrift).

Erklärung von Israel als: „er hat mit Gott gestritten" zwei Einwände. Zunächst wäre die Gottesbezeichnung in theophoren Namen stets Subjekt, niemals Objekt. Dieser Einwand ist nicht stichhaltig. In dem Namen יְהַלְלְאֵל (II Chr 29 12) ist אֵל jedenfalls auch Objekt des Lobens. Gewichtiger ist der zweite Einwand: Die jiqṭol-Form kann in Namen niemals aoristische Bedeutung besitzen, wie die qatal-Form,[1] sondern muß stets präsentisch-futurisch aufgefaßt werden. Israel heißt nicht „er hat mit Gott gekämpft", sondern „Gott kämpft" scil. für sein Volk. Ihm folgt in dieser Erklärung KERBER[2] *(Gott kämpft)* und BUCHANAN GRAY[3] *(let El strive)*.

VII. Etwas anders faßt ED. MEYER[4] die Namen der יקטל-אל-Bildung auf. Er sieht in ihnen keinen verbalen, sondern einen nominalen Satz. Israel würde also heißen: „Er streitet" ist el, oder deutlicher: der, welcher streitet, ist Gott.

VIII. VOLLERS[5] will in Israel noch einen Zeugen der ursprünglich solaren Religion des Volkes sehen. Er beruft sich auf die arabische Wurzel شرى und übersetzt den Namen: *Gott leuchtet.*

IX. Zum Schluß möge noch der Vorschlag von STEUERNAGEL erwähnt werden. Er hält es für möglich,[6] daß Israel aus אִישׁ רָחֵל, *ein Mann aus dem Rahelstamm,* entstanden ist.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die verschiedenen Erklärungen, so können wir einige sofort als verfehlt ausscheiden.

STEUERNAGELs Vorschlag (IX) bietet soviel phonetische und geschichtliche Schwierigkeiten, daß er wohl als unmöglich bezeichnet werden kann. Wie soll allein der Übergang von ח zu א erklärt werden innerhalb der hebräischen Sprache?

Auch VOLLERS' Erklärung (VIII) kann beiseite gelassen werden. Der Stamm شرى hat im Arabischen wohl ursprünglich die Bedeutung gehabt: etwas schnell oder heftig tun. Deshalb kann شرى sehr gut vom Blitz gebraucht werden. Die Bedeutung: leuchten (von der Sonne), die VOLLERS dem Stamm unterschiebt, läßt sich nicht nachweisen. Sie ist auch sehr unwahrscheinlich; denn شرى bezeichnet beim Blitz nicht das Leuchten, sondern die zuckende Bewegung, die der Sonne fehlt.

---

1 DELITZSCH Prolegomena eines neuen hebr.-aram. Wörterbuchs 1886.

2 Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebräisch. Eigennamen 1897. S. 94.

3 Studies in Hebrew Proper Names 1896.

4 Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906. S. 252.

5 Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes (Archiv für Religionswissenschaft IX 1906, 176—184).

6 Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan 1901. S. 21 ff.

Ebenso dürfte die Ableitung von אל + ראה + איש (IV) ohne weiteres beiseite gelassen werden.

Ernstlich in Betracht kommen nur drei Erklärungen.

A. Entweder wir sehen in dem ersten Bestandteil des Namens irgend eine Ableitung des Stammes שרה (I, II, VI, VII). In diesem Fall würde die Aussprache des Namens der masoretischen Punktation entsprechend gewesen sein.

B. Oder im ersten Teil steckt die Wurzel ישר (V). Dann wäre die Aussprache J·šar-el gewesen.

C. Oder endlich es steckt die Wurzel שרר darin (III). Dies führt auf eine Aussprache, die etwa J·sor-el gelautet haben mag.

Ehe wir die Frage nach der Etymologie des Namens stellen können, müssen wir zunächst die Vorfrage zu erledigen suchen: Welches war seine mutmaßlich älteste Aussprache? Wir können dabei B. und C. zusammennehmen. War die Aussprache Jisra-el oder J°šar (resp. J°sor)-el?

## § 2. Die Aussprache Jisra-el erregt Bedenken.

Der Konsonantenbestand ישראל ist bereits durch die Mesa-Inschrift gedeckt. Auch die Merneptah-Inschrift setzt ihn voraus, wie wir unten sehen werden. Der Vokalbestand ist in MT und LXX der gleiche. Demnach scheint zunächst die Ableitung vom Stamme שרה die einfachste und natürlichste zu sein. Das jiqṭol von שרה = יִשְׂרָה verschmolzen mit dem Gottesnamen אֵל ergibt יִשְׂרָאֵל ohne weiteres. Ziehen wir aber die übrigen Namen gleicher Bildung zum Vergleich heran, so sehen wir, daß sie keineswegs so einfach ist, wie sie zu sein scheint.

Die apokopierten Namen der jiqṭol-Bildung haben durchweg die Vokale i-ā (יִבְחָר, יִבְשָׂם, יִגְאָל, יִדְבָּשׁ, יִדְלָף, יִמְלָא, יִמְנָע, יִפְתָּח, יִצְהָר, יִצְחָר, יִצְחָק, יִשְׁבָּק, יִשְׁמָא, יִשְׁפָּן, יִתְנָן, יִתְרָן), bei primae gutturalis ă-ā (יַעְלָם, יַעְקָן, יַעְקָן). Nur יִשְׁבַּח[1] und יַעֲקֹב stehen allein. Auch die Namen, die auf Wurzeln ל״ה zurückgehen, weisen die gleiche Bildung auf [יִמְנָה, יִסְכָּה, יִשְׁוָה, יִשְׁפָּה, יִתְלָה, יִתְמָה und יַעְרָה].[2]

Tritt an diese Form der Gottesname als weiteres Bildungselement an, so muß die dadurch hervorgerufene Tonverschiebung den Vokal der letzten Silbe beeinflussen. Mit dem Ton schwindet auch die durch den Ton hervorgerufene Dehnung. An Stelle des Qameṣ tritt Patach ein

[1] Der von Nöldeke, ZDMG 15 angeführte Name יִפְתַּח (mit patah) kommt im MT nicht vor.

[2] Die Namen יַחְמַי, יַעְנַי, יַעְשַׂי dürften mit König (hebr. Lexikon) aus יַחְמְיָה, usw. entstanden sein.

[יִפְתַּח־אֵל, יִשְׁמַעְיָה, יִסְמַכְיָהוּ, יִזְרַחְיָה, יִגְדַּלְיָהוּ]. Eine Ausnahme bilden nur die beiden Namen יזרעאל und ישמעאל. Bei diesen hat das א von אל infolge seiner Stellung nach einem Guttural seine konsonantische Kraft eingebüßt. Aus jišmaʿ-el und jizraʿ-el wurde jišma-ʿel und jizra-ʿel. Der kurze ă-Laut gerät in eine offene Silbe und kann sich als Kürze nicht halten. Er erhielt deshalb bei יִשְׁמָעֵאל Ersatzdehnung, bei יִזְרָעֶאל, das seltsamerweise auch stets mit ֵ statt .. geschrieben wird, ging er verloren.

Bei den Wurzeln ל״ה fällt der letzte Radikal fort, wenn אֵל oder יָה antritt [יִרְפְּאֵל Jos 18 27; יַבְנְאֵל Jos 19 33; יַחְלְאֵל Gen 46 14; יַחְצְאֵל Gen 46 24]. Nur bei den Namen in der Chronik ist er als י erhalten [יַחְוִיאֵל I Chr 12 4; יְחִיאֵל II Chr 21 2; יַחְצִיאֵל I Chr 7 13; יַתְנִיאֵל I Chr 26 2]. Dies י kann einer falschen Analogiebildung zu Namen wie עַמִּיאֵל oder עַבְדִּיאֵל sein Dasein verdanken. Es ist aber auch möglich, daß die Chronik die ältere Form uns bewahrt hat. Das ursprüngliche aj der Stämme ל״ה wurde am Wortschluß zu ā, in der vorletzten Silbe, sofern sie geschlossen war, zu ī [cf. גָּלָה, aber גָּלִיתָ]. Neben einem Namen von der Form Jiglā würde ein Namen von der Form Jiglī-el stehen. Das lange ī konnte in der älteren Zeit defektiv geschrieben werden. Man schrieb דָּוִד und יַחְצַאֵל. Erst der Chronist führte die Pleneschreibung konsequent durch und schrieb dementsprechend דָּוִיד und יַחְצִיאֵל. In der späteren Aussprache ging dies ī ganz verloren. Man sprach nicht mehr Jachṣiel, sondern Jachṣel. Die Masoreten setzten deshalb überall ein Schewa ein. Nur in der Chronik wurden sie durch den Konsonantentext gezwungen, das ī beizubehalten. Ist diese Entwicklung richtig, so ist Jiglī-el die ältere Form und Jigl·el die jüngere.

Wie dem aber auch sei: Ist ישראל ein יקטל-אל von שרה, so mußte regelmäßig gebildet seine Aussprache Jisri-el oder Jisr·el sein, aber nicht Jisrā-el.

DE LAGARDE[1] behauptet nun freilich, daß bei ישראל und ישמעאל das ā erhalten sei, da es sich hier um besonders alte Namen handele. Bei ישמעאל trifft dies nicht zu. Wie wir oben sahen, ist bei ihm das ā eine spätere Bildung. Und bei ישראל läßt sich mit demselben Recht behaupten, daß sich die Vokale bei einem so alten und vielgebrauchten Wort besonders abgeschliffen haben müßten.

Auf jeden Fall ist die Aussprache Jisrāel eine eigentümliche und

[1] Übersicht über die . . . übliche Bildung der Nomina (Abhandlungen der Kgl. Gesellsch. d. Wissensch. z. Götting. 1888).

entspricht nicht den Bildungsgesetzen, die wir an den anderen Eigennamen beobachten können. Dies kann an sich nicht weiter auffallen. Eigennamen sind häufig frühzeitig erstarrt, so daß sie den Gesetzen der sich weiterentwickelnden Sprache nur unvollkommen folgen konnten. Die Unregelmäßigkeit allein ist noch kein Beweis dafür, daß die Aussprache des Namens früher eine andere gewesen sein muß. Doch auf der andern Seite zwingen uns mancherlei Beobachtungen zu der Annahme, daß die ursprüngliche Aussprache etwa J(a)-šar-el gewesen sein muß.

## § 3. Gründe, die für die Aussprache J(a)šar-el sprechen.

Das Arabische إِسْرَائِلُ führt uns natürlich nicht auf ein hebräisches שׁ; denn der Name ist erst in später Zeit als Fremdwort übernommen worden. Der Lautwandel שׁ = س konnte ihn darum nicht mehr treffen. Ebensowenig beweist aber auch das minäische يسرال[1] und syrische ܐܣܪܝܠ das Gegenteil. Denn auch sie entstammen einer viel zu späten Zeit. Namentlich das Syrische gibt des öfteren auch hebräisches Schin durch Samech wieder (ܣܡܥܘܢ — שִׁמְעוֹן). Erwähnt mag werden, daß die Erklärung PHILOs auf jeden Fall ein Schin voraussetzt, mag man an איש ראה אל, oder an die Wurzel שׁור *(schauen)* denken. Doch führt uns auch dies nicht weiter.

Wichtiger ist Hos 12 4—5:

וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת־אֱלֹהִים׃ וַיָּשַׂר אֶל־מַלְאָךְ

Vers 5 spielt deutlich auf den Namen Israel an. Obwohl aber im vorhergehenden Verse das Verbum שׂרה verwendet wird, wird hier nicht das jiqṭol von שׂרה, sondern von dem sonst ganz unbekannten Stamm שׂור verwandt. In v. 4 ist bereits auf Israel angespielt. Der Zusatz von v. 5 kann nur den Sinn haben, diese Anspielung noch deutlicher herauszustellen. Es mußte demnach eine Verbform gewählt werden, deren Lautbestand sich möglichst genau mit dem Lautbestand des Namens deckte. Die Tatsache, daß יָשַׂר und nicht יִשְׂרָה verwandt wurde, führt uns zu dem Schluß, daß יָשַׂר der Aussprache des Namens mehr entsprochen haben muß. Dann sprach man aber den Namen nicht Jisra-el, sondern Jasar-el aus.

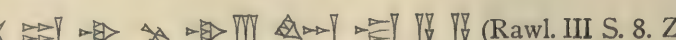
Hiergegen ließe sich einwenden: die Form וַיָּשַׂר ist dem Schriftbild zu Liebe gewählt worden, das den gesamten Konsonantenbestand des

---

1 س = 𐩪 = ס (HOMMEL: Das Samech in den minäo-sabäischen Inschriften; Zeitschrift d. deutsch. Morg. Gesellsch. 1892).

Namens ja wiedergibt (וישר אל־מלאך). Es ist jedoch wenig wahrscheinlich, daß der Prophet mehr an das geschriebene als an das gesprochene Wort gedacht haben soll. Zudem wird die Aussprache J(a)-sar-el auch durch die beiden einzigen Stellen nahe gelegt, auf denen der Name ישראל inschriftlich bezeugt ist.

Salmanasser II. erwähnt unter seinen Gegnern in der Schlacht bei Karkar auch

 (Rawl. III S. 8. Z. 91—92.)

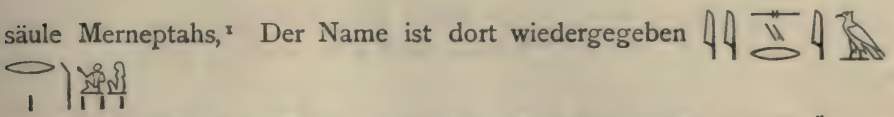
$^{m}$ A-ḫa-ab-bu $^{mat}$ Sir-'-la-a-a

Der Landesname würde also Sir'(e)l oder Asir'(e)l gelautet haben [vgl. Assurnaṣirpal Z. 59, wo unmittelbar nebeneinander $^{mat}$ Aṣalli und $^{mat}$ Ṣalla-aa steht]. Daß dies die Wiedergabe von ישראל sein soll, ist durch den Zusammenhang gesichert. Vergleichen wir die Namen, so fällt auf, daß der Vokal nach dem r in der assyrischen Wiedergabe fehlt. Dafür besitzt sie zwischen s und r einen Vokal, der in der masoretischen Aussprache nicht vorhanden ist. Außerdem ist die erste Silbe im Assyrischen fortgefallen. De Lagarde [Übersicht über die .... Bildung der Nomina] will dies durch eine Entwicklung erklären. Das ist nicht angängig bei einem Namen. Der assyrische Schreiber wollte doch nur den fremden Namen so, wie er ihn hörte oder zu hören glaubte, so gut er es in der Keilschrift konnte, wiedergeben. Da sich das lange a in Keilschrift sehr bequem wiedergeben ließ, so läßt sich kein Grund dafür finden, daß er es fortließ, wenn er es hörte. Hat er zwischen r und l nur einen Vokal geschrieben, so muß er auch nur einen gehört haben. So werden wir auf die Aussprache J'sar-el geführt. Bei dieser Aussprache ist auch der Ausfall des Anlautes verständlich, da der Keilschrift jede Möglichkeit fehlt, j zum Ausdruck zu bringen. Wäre der Anlaut Ji (Jisrael) gewesen, so würde doch wenigstens der i-Vokal sich gehalten haben.

Daß s für ש steht, ist nicht wunderbar. In derselben Inschrift steht auch Ba'asa für בעשה. Der Nordisraelit wird ש wie s gesprochen haben.

Auffallend ist in der assyrischen Wiedergabe das i (sir-el nicht sar-el). Vielleicht hat der Schreiber es gesetzt zum Ersatz für das im Anlaut fortgefallene j. Vielleicht wurde aber auch im Hebräischen das a vor einem r etwas i-(oder e-)haltig gesprochen. (Siehe unten.)

Der zweite inschriftliche Beleg findet sich auf der bekannten Sieges-

säule Merneptahs,[1] Der Name ist dort wiedergegeben 

W. Max Müller hat in mehreren Schriften[2] die Ansicht vertreten, daß die Ägypter für die semitischen Fremdwörter eine besondere syllabische Orthographie angewandt hätten; er scheint mit dieser Ansicht bei seinen Fachkollegen wenig Erfolg gehabt zu haben. Da seine Behauptung jedoch unter Umständen geeignet wäre, unserer Untersuchung das Fundament zu nehmen, so ist es nötig, daß wir sie einer Kritik unterziehen, ehe wir weiter gehen. Da sich Müller in seinen Schriften ausdrücklich an die Semitisten wendet, so kann er dies nicht als einen unbefugten Eingriff eines Nichtägyptologen zurückweisen.

Eine Wortschrift ist eine Schrift, in der das Wort das Element[3] bildet. Jedes Wort hat sein Zeichen, soviel Worte die Sprache, soviel Zeichen die Schrift.

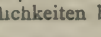
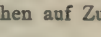
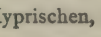
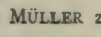
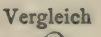
Eine syllabische Schrift ist demnach eine Schrift, in der die Silbe das Element bildet, das nicht mehr zerlegt werden kann. Jedes Wort wird in seine Silben zerlegt und jede Silbe durch ihr besonderes Zeichen bezeichnet. Weiter werden dann die Silben, die vorn und hinten einen Konsonanten besitzen, wiederum in zwei Silben zerlegt, die je nur einen Konsonanten besitzen. Die Schrift der Tell-Amarna-Briefe kann als Beispiel solcher syllabischen Schrift dienen: Ni-ip-ḫu-ri-ja = Nipḫuria; Bu-ur-ra-bu-ri-ja-aš = Burraburiaš. Jede Gruppe in der Transkription stellt ein Zeichen im Original dar und jedes Zeichen bezeichnet eine einkonsonantische Silbe.

Noch einen Schritt weiter geht das Kyprische. Es scheidet alle Silben aus, die konsonantisch auslauten und benutzt nur Silben der Bildung: Konsonant + Vokal. Silbenschließende Konsonanten wurden entweder fortgelassen oder durch Einfügung von stummen Vokalen zu Silben erweitert. A-bi-di-mi-li-ko-ne = Abdimilkon, pe-pa-me-ro-ne = πεμπαμερων. Trotzdem aber bewahrt das Kyprische noch den Charakter der Silbenschrift. Jedes Zeichen bedeutet eine Silbe, das heißt einen aus Konsonanten und Vokal bestehenden Lautkomplex. Lautzeichen ohne Vokal sind unbekannt.

Es ist unmöglich durch Vergleich der einzelnen Keilschriftzeichen zu Lautausdrücken zu gelangen. Aus ša, ši, šu kann man ebensowenig den Laut š eliminieren, wie aus ba, ša, ka den Laut a. Jedes Silbenzeichen bildet eine einheitliche Größe und etwaige Ähnlichkeiten beruhen auf Zufall.[4]

Ebenso sind im Kyprischen, das Müller zum Vergleich heranzieht, die Silbenzeichen durchaus selbständige Größen. ta, = to, ka, ko usw. kann nicht in t + a, t + o, k + a, k + o zerlegt werden.

Wie steht es nun mit dem Ägyptischen?

An sich hätte das Ägyptische ebensogut syllabisch schreiben können, wie die Keilschrift; denn es besaß eine sehr große Anzahl Hieroglyphen, die Silbenwert besaßen. Einige Beispiele finden sich auch  mas-kaš,  e-ti-ta;  ms,  k',  tj sind vollständige Silbenzeichen. Doch sind derartige Schreibungen sehr selten in semitischen

---

1 Abgebildet A. Jeremias ATAO S. 306; Text bei Spiegelberg: Der Siegeshymnus des Merneptah; Zeitschr. für ägyptische Sprache und Altertumskunde Bd. 38 S. 1 ff. 1896.

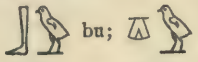
2 Asien und Europa 1893 — Spuren der babyl. Weltschrift in Ägypten (Mitteil. d. Vorderas. Gesellsch. 1912. 3).

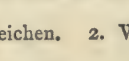
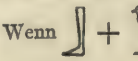
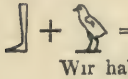
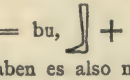
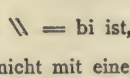
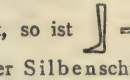
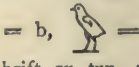
3 Element im Sinne der unteilbaren Einheit (wie in der Chemie).

4 Ausnahme: ja =  i +  a; und meš =  me +  eš.

5 Die Beispiele sind meist aus den oben genannten Schriften von Müller genommen.

Worten. Fast durchweg verwendet der Ägypter Lautzeichen. Wir brauchen uns nur die Liste anzusehen, die MÜLLER (Weltschrift S. 19—28) gibt, um dies zu erkennen.

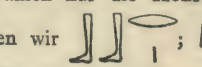
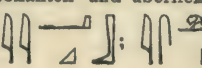
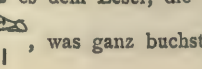



Hieraus können wir entnehmen: 1. Der Ägypter empfand die Silbe, auch die allereinfachste, nicht mehr als Einheit; denn er bezeichnete sie nicht durch ein, sondern durch zwei Zeichen. 2. Wenn  = bu,  = gu und andererseits  = bu,  = bi ist, so ist  = b,  = u.  = i usw.

Wir haben es also nicht mit einer Silbenschrift zu tun, sondern mit einer Buchstabenschrift. Dann ist aber eine Transkription, wie Da-ira-pu-ti für [1] irreführend. Denn daß und übereinanderstehen, statt nebeneinander, hängt mit Schönheitsrücksichten zusammen und besagt nicht, daß etwa mit enger zusammengehöre als mit .

Nun gibt MÜLLER (Weltschrift S. 16) zu, daß der Name „syllabische Orthographie" nicht ganz zutreffend sei. Aber eine Nachahmung, ja Karikatur der Keilschrift soll sie doch darstellen. Trotz eingehender Beschäftigung mit diesem Problem ist es mir aber nicht gelungen, charakteristische Ähnlichkeiten zu finden. MÜLLER führt die dreistufige Vokalreihe a-i-u an. Aber diese ist garnicht spezifisch babylonisch. Sie ist ursemitisch; und ob die Ägypter ein anderes Vokalsystem besessen haben, läßt sich aus den Hieroglyphen nicht feststellen.

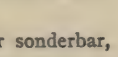
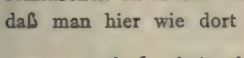
M. E. läßt sich die ganze Frage viel einfacher lösen, als MÜLLER es tut, der bezeichnenderweise fortgesetzt mit Irrtümern der hieroglyphischen Schreiber operiert. Das Ägyptische besitzt ein Konsonantenalphabet, das dem westsemitischen Alphabet frappant ähnlich ist. Dies kann nicht Zufall sein; irgendein Zusammenhang zwischen ihnen muß notwendig angenommen werden. Da aber der Ägypter zum Schreiben der semitischen Namen fast durchweg die Zeichen diesem Alphabet entnahm, müssen wir nicht die ganz andersartige Keilschrift, sondern die weit homogener gebaute westsemitische Schrift zu Rate ziehen.

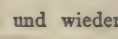
Dem Ägypter genügte es, ebenso wie dem Hebräer, wenn er den Konsonantenbestand eines Wortes hatte. Das Fehlen der Vokale störte ihn nicht. Anders wurde es, wenn er fremde Namen schriftlich fixieren wollte. Bei ihnen machte sich der Mangel der Schrift bemerkbar. Z. T. ließ er nun diesen Mangel auf sich beruhen, schrieb auch bei den fremden Namen nur die Konsonanten und überließ es dem Leser, die Vokale zu erraten. So finden wir  ;  ;  , was ganz buchstäblich hebräischem יעקב, אשר, בבל entspricht.

Das Verlangen nach größerer Deutlichkeit mußte in beiden Schriften zur Benutzung von Vokalandeutungen[2] als Lesestützen führen. Da das ägyptische Alphabet mit dem west-

[1] Die Determinative sind bei den Namen fortgelassen, um den Lautbestand klarer hervortreten zu lassen.

[2] Mehr dürfen wir nicht sagen; der Gebrauch von Vokalzeichen läßt sich erst im Griechischen nachweisen.

semitischen in seinem Lautbestand fast völlig übereinstimmt, ist es nicht weiter sonderbar, daß man hier wie dort die gleichen Konsonanten zur Vokalandeutung heranzog: ʾ = a; u̯ = u, auch ʿ scheint hin und wieder einen Vokal andeuten zu sollen z. B.   . Die Verwendung des Zeichens \\ ist spezifisch ägyptisch.

Neben den Lautzeichen verwandte der Ägypter dann auch weiterhin seine Silbenzeichen in der Wiedergabe der fremden Namen  = šʾ; sʾ; usw.

Ebensowenig auffallend ist es, daß wir in manchen Silben ganz eigentümliche Vokalhäufungen finden. Sie erklären sich aus dem Streben, einen fremdartigen Vokal möglichst genau zu umschreiben. Wir schreiben auch Kiaotschou und pressen in ein jedenfalls doch zweisilbiges Wort nicht weniger als fünf Vokale.

Wir können demnach in der ägyptischen Fremdwortorthographie, soweit sie keine Silbenzeichen verwendet, nichts anderes sehen, als eine etwas umständliche Konsonantenschrift mit mehr oder weniger ausgeführter Vokalandeutung. Natürlich dürfen wir vom Ägypter keine phonetisch-korrekte Transkription verlangen. Doch schreibt er die semitischen Namen korrekter als man zunächst denkt. Aber zurück zu dem oben angegebenen Namen!

Der zweite Bestandteil der Zeichengruppe ist zweifellos die Wiedergabe eines hebräischen אֵל. Auch in anderen Namen kommt er vor. Er wird auf dreierlei Art geschrieben , , . Wir sehen daraus, wie sich der Ägypter abmühte, das Wort korrekt zu schreiben. Bei  gibt er nur den Konsonantenbestand אל wieder, bei  drückt er den Vokal durch  = a aus; bei  modifiziert er das a durch Einfügung von \\ = i.

Gehen wir nun an den übrig bleibenden Rest :

 = י; z. B.  יעקבאל;  = יפו;  ירדן,

 = ש. Die Zischlaute scheinen im Semitischen und Hamitischen in historischer Zeit nicht mehr streng geschieden zu sein. Auch zeigt uns der Wechsel von שׂ = س; שׁ = ش, daß Lautwandel eingetreten sein müssen. Trotzdem scheidet der Ägypter ziemlich scharf zwischen שׁ und den übrigen Zischlauten. ז, צ und ס bezeichnet er durchweg durch seine aspirierten Dentale d̲, t̲ , , , während er seine eigentlichen Sibilanten  = s,

 = ś ( = sʾ)

 = š ( = šʾ)

fast ausschließlich zur Wiedergabe von שׁ verwendet. In שׁ sind aber drei ursemitische Laute zusammengefallen, die allein das Südarabische

scharf scheidet ( = š; = ś (ש); = ṯ). Es liegt ja nun nahe, diese drei Laute auf die Hieroglyphenzeichen zu verteilen und etwa = ; = ṯ, , ṯ; = , š zu setzen. Doch müßte dies noch eingehender untersucht werden. Soweit ich sehen kann, wird hebräisches ש (sin) stets durch und (sehr häufig) bezeichnet[1], š ( , ) gibt stets hebräisches ש wieder.

Für sind die Beispiele so lückenhaft, daß ich zur Zeit noch nichts Sicheres zu sagen wage[2]. Sicher ist, daß es für š stehen kann.

Wir müssen uns deshalb damit begnügen, festzustellen:  führt auf semitisches ש zurück. Wahrscheinlich ist ש gemeint, da ש sonst stets durch ś wiedergegeben wird.

entspricht ר:  שָׂעִיר,  צוֹר

und ל:  יִבְלְעָם,  בַּעַל.

Da ל nicht in Betracht kommt, ist  = ר.

Der Konsonantenbestand von ישראל wird somit korrekt wiedergegeben.

Nun findet sich zwischen  s und  r die Vokalandeutung .

Einige willkürlich gewählte Beispiele für sie:  עֵין;  בַּעַל;  מִנְדָּל;  נִרְדִּן;  שַׂעִיר;  צוֹר.

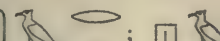
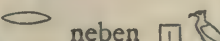
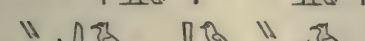
 gibt also so ziemlich alle Vokale der masoretischen Punktation wieder. Zum großen Teil mag das daher rühren, daß die Namen zur damaligen Zeit tatsächlich anders gesprochen wurden. Wir können ja über den Vokalismus des Kanaanäischen um 1500 v. Chr. nicht viel Bestimmtes aussagen. Im einzelnen Fall läßt sich kaum feststellen, wie viel der Verschiedenheit auf Konto des Ägypters zu setzen ist. Soviel steht aber jedenfalls fest, daß im Kanaanitisch-hebräischen der a-Laut in früheren Zeiten weit umfangreicher gebraucht wurde. Denn wir können oft beobachten, daß ursprüngliches a später zerdrückt wird. Eine spätere Neubildung des a läßt sich nur in einem Fall feststellen.

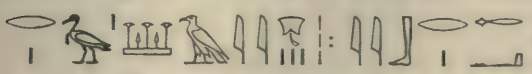
---

[1] Die einzige Ausnahme  דמשק kann übergangen werden, da es sich um eine nichthebräische Stadt handelt. Zudem wird sie in der keilschriftlichen Wiedergabe mit š geschrieben.

[2] Spiegelberg aaO. setzt  ohne weiteres gleich š.

Ursprüngliches aj wird zu ā monophthongisiert. Worte wie בַּעַל[1], יַרְדֵּן, מִגְדָּל haben stets den a-Laut besessen. Finden wir in der ägyptischen Wiedergabe dieser Worte das Zeichen 𓄿 verwandt, so zeigt uns dies, daß der Ägypter nicht nur semitisches i durch dies Zeichen bezeichnete, sondern auch andere Vokale.

Nun läßt sich nicht leugnen, daß 𓄿 gern vor 𓂋 gesetzt wird. Selbst in den Fällen, wo schon eine andere Vokalandeutung vor 𓂋 steht, wird 𓄿 des öfteren eingeschoben. So findet sich: neben  ;  neben ; ;  ;  usw.

Es würde jedoch kaum das Richtige treffen, wenn man deshalb 𓄿 zu einem bedeutungslosen Zeichen degradieren wollte. Gewiß mag oft der Ägypter durch seinen Schönheitssinn dazu bestimmt worden sein, 𓄿 einzufügen. sieht schöner aus, als . Aber er war sich doch stets bewußt, daß es sich um eine Vokalandeutung handelte. Beim Beginn des Wortes oder der Silbe findet sich 𓂋 ohne 𓄿.  .

Das Ergebnis ist somit: dem Schreiber der Merneptah-Inschrift schwebte ein Name vor, der den Lautbestand: j-(ʿ)-Vokal-r-ʾ-Vokal-l besaß. Das führt uns aber zu der Form jᵉšar-ʾel. Denn es wäre zu seltsam, daß der ägyptische Schreiber — wenn ihm die Form Jisrael vorlag — die Vokale des j und r nicht bezeichnete und dem s einen Vokal gegeben hätte, den es nicht besaß.

Das gleiche Ergebnis lieferte uns aber auch die keilschriftliche Wiedergabe des Namens. Gewiß läßt sich nachweisen, daß falsches Hören, unrichtiges Etymologisieren und Mundgerechtmachen schwieriger Lautverbindungen die fremden Namen oft bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt haben. Aber es wäre doch ein zu großer Zufall, wenn derselbe Name zu ganz verschiedenen Jahrhunderten am Euphrat und Nil in der gleichen Weise verballhornisiert sein sollte. Stimmen hier die keilschriftliche und die hieroglyphische Wiedergabe überein, so müssen wir annehmen, daß ישראל in der älteren Zeit auch יִשְׂרַאֵל gesprochen ist.

[1] Das ostsemitische Bel kommt nicht in Betracht; denn auch die Assyrer schreiben in den kanaanitischen Eigennamen: A-bi-ba-ʾ-al A-du-ni-ba-al; Ba-al-ma-lu-ku (Assur-banapal. II 90 ff.).

## § 4. Etymologie des Namens ישראל.

Ist aber die Aussprache des Namens ישראל noch bis in die Zeit des Hosea hinein J$^{e}$(š)arel gewesen, so dürfte die Etymologie des Namens keine größeren Schwierigkeiten mehr bereiten. Wir haben bisher absichtlich den poetischen Namen יְשֻׁרוּן, den das Volk besitzt, außer Betracht gelassen. Die Ähnlichkeit, die zwischen ישרון und ישראל im Lautbestand sich findet, konnte auch zufälliger Art sein. Jetzt aber müssen wir ihn heranziehen und können es tun, ohne eine unsichere Größe in unsere Untersuchung einzuführen. Durch יְשֻׁרוּן, sowie eventuell durch das סֵפֶר הַיָּשָׁר, werden die beiden noch möglichen Etymologien vom Stamme שרר und שור unwahrscheinlich.

ישרון würde die Deminutivform des apokopierten Namens sein. Sie verhält sich zu ישראל, wie זְבֻלוּן zu einem hypothetischem זְבֻלְאֵל. Wir können somit in dem ersten Bestandteil des Namens ישראל nur die Wurzel ישר sehen. ישראל würde bedeuten: El ist ישר gewesen.

Die Grundbedeutung des Stammes ישר ist am deutlichsten im Pi'el zu erkennen.[1] יִשַּׁר דֶּרֶךְ einen Weg gerade und eben machen, die Unebenheiten daraus beseitigen, so daß man sicher darauf gehen kann, ohne fürchten zu müssen, darauf zu straucheln (Prv 11 5). Das Subjekt kann dabei sowohl Gott (Jes 45 2 13 Prv 3 6 Ps 5 9) als auch der Mensch sein (II Chron 32 30 Jes 40 3). זָהָב מְיֻשָּׁר ist glatt gemachtes Gold = Goldblech.

Das Qal muß die Bedeutung „gerade sein" besitzen. Außer Hab 2 4 kommt es aber nur in der Redensart יָשָׁר בְּעֵינֵי פל' „recht sein in den Augen jemandes" vor. Häufig wird das Nomen יֹשֶׁר gebraucht. Die Ebenmäßigkeit, Geradheit ist eine Eigenschaft des Menschen. „Er tat das Rechte (הישר) in den Augen Gottes und wich nicht nach rechts oder links" (I Reg 15 5 und öfter). ישר ist also, der nicht abweicht, sondern konsequent seinen Weg verfolgt. Neben der Folgerichtigkeit drückt es dann die Aufrichtigkeit und Vertrauenswürdigkeit aus: Ist dein Herz so ישר, wie mein Herz zu dir (II Reg 10 15), d. h. Kann ich dir so vertrauen, wie du mir? Seltener wird von Gott und seinen Werken gesagt, sie seien ישר. So besonders Dtn 32 4: Gott ist der Folgerichtige, der seinen Bund hält, im Gegensatz zu dem Volk, das immer aufs neue abgefallen ist.

ישר bezeichnet somit bei Personen eine ethische, keine physische

[1] Das arab. يسر ‚leicht sein' ist jedenfalls weniger ursprünglich.

Eigenschaft. Diese Tatsache zeigt uns, welch achtungswerte Höhe die Religion Israels schon in der ältesten Zeit besessen haben muß. Es ist doch etwas Großes, wenn ein Volk von seinem Gott als die charakteristischste Eigenschaft nicht die Macht, sondern die Folgerichtigkeit hervorhob. Denn diese Eigenschaft gab dem Menschen die Möglichkeit, dem Gott, der da sein wird, der er war, zu vertrauen. Sie verband auch Israels Religion untrennbar mit der Sittlichkeit. Denn Folgerichtigkeit auf seiten Gottes — auch im Strafen — fordert auch vom Menschen folgerichtiges, von sittlichen Normen beherrschtes Leben als notwendiges Korrelat.

Doch hiermit kommen wir bereits in die religionsgeschichtliche Untersuchung, die einer späteren Arbeit vorbehalten ist.

---

[Abgeschlossen den 2. Oktober 1913.]

# Die Gottheit Aschima.

Von Prof. D. Ed. König in Bonn.

## 1. Die Fundorte der Gottesbezeichnung אֲשִׁימָא.

In früheren Zeiten sprach man nur davon, daß der Gottesname Aschima (אֲשִׁימָא, was nach BAER-DELITZSCH auch mit Qameṣ unter dem Anlaut begegnet)[1] in II Kön 17 30 als Name des Kultusobjektes vorkommt, dem die Kolonisten dienten, die vom assyrischen Herrscher aus Ch$^a$mâth in das 722 unterworfene frühere Königreich Israel verpflanzt worden waren. Daß dabei mit dem Ortsnamen Ch$^a$mâth die einzige Stadt gemeint sei, die im AT mit dem einfachen Ausdruck חֲמָת bezeichnet wird, d. h. die große Stadt Ch$^a$mâth im nördlichen Syrien am Orontes, dies war mit Recht das herrschende Urteil, bis CHEYNE[2] infolge seiner bekannten Jerachmeel-Hypothese auch jenes Ch$^a$mâth nach Nordarabien verlegen wollte. Nach anderen Fundorten des Gottesnamens Aschima in der Literatur Israels suchte man früher schon deshalb nicht, weil diese Gottheit in II Kön 17 30 als Gegenstand der religiösen Verehrung von Nichtisraeliten genannt wird.

Aber nach weiteren Stellen, an denen im israelitischen Schrifttum die Gottheit Aschima erwähnt sein könnte, blickte man natürlicherweise aus, nachdem seit 1907 in Dokumenten der israelitischen Gemeinde von Elephantine in Südägypten[3] ein Anklang an jenen Gottesnamen auftauchte. In Teilen dieser Urkunden, die bekanntlich dem fünften vorchristlichen Jahrhundert entstammen, wird ja ein Kultusobjekt der jüdischen Gemeinde von Elephantine erwähnt, das den Namen אשמבית‌אל führt. Ihm wird in einer Tempelsteuerliste (wahrscheinlich aus dem Jahre 419) neben Jahu, für dessen Kult 12 Keresch und 6 Scheqel bestimmt werden,

---

[1] GINSBURGS große Biblia hebraica 1911 bemerkt aber keine Variante.

[2] In The Expository Times 1911/12, 136, vgl. seine Bücher „Traditions and Beliefs" (1907), 18, und „The Veil of Hebrew History" (1913), 72.

[3] SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka aus Elephantine (1911); UNGNAD, Aramäische Papyrus aus Eleph. (Ende 1911); STAERK, Alte und neue aramäische Papyri übersetzt und erklärt (1912 in LIETZMANNS Kleinen Texten, Nr. 94).

ein Anteil von 7 Keresch zugewiesen.[1] Der erste Teil dieser Gottesbezeichnung kann nun wenigstens mit jenem Gottesnamen אֲשִׁימָא zusammenhangen. Das Jod kann ja wegen der im Altertum selteneren Vokalbuchstabensetzung fehlen, und es kann eine männliche Form אשים gemeint sein. Ob diese Annahme wirklich die richtige ist, kann, wenn Wiederholungen in der Auseinandersetzung vermieden werden sollen, erst unten in Nr. 3 entschieden werden. Weil aber nun in jener zusammengesetzten Gottesbezeichnung der israelitischen Gemeinde von Elephantine der altbekannte Gottesname Aschima von II Kön 17 30 — wahrscheinlich — sich zum zweiten Male, und zwar als Benennung eines Kultusobjektes von Israeliten zeigte, so ist es begreiflich, daß seit dem Bekanntwerden dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung immer eifriger nachgeforscht wurde, ob das so benannte Gotteswesen nicht auch noch andere Fundorte innerhalb des israelitischen Schrifttums besitze. Als solche hat man aber folgende geltend machen zu können gemeint.

Zunächst wurde Aschima als eine willkommene Lesart statt des schon lange beanstandeten אַשְׁמַת von Am 8 14 begrüßt. Dort werden ja die bedroht, die da schwören bei der Schuld(quelle) von Samaria und sprechen: „Beim Leben deines Gottes, o Dan, und beim Leben der (Kultus-)Richtung von Beerseba." Da ist für *asch'math* als passendes Original der Gottesname *Aschimath* von mehreren Gelehrten eingesetzt worden.[2] Aber wenn auch durchaus nichts darauf ankommen kann, daß Aschima in Am 8 14 gegenüber II Kön 17 30 ohne Jod geschrieben wäre, so hat man doch gar nicht daran gedacht, daß die Setzung eines Eigennamens in den St. c. immerhin[3] eine Unregelmäßigkeit wäre. Sodann wird durch jene Textkonjektur vorausgesetzt, daß Aschima bereits während der Wirkenszeit von Amos ein Kultusobjekt von Israeliten gewesen sei, während in II Kön 17 30 berichtet ist, daß erst nach 722 mit Nichtisraeliten die Verehrung von Aschima nach Palästina wanderte. Auch ist es unnatürlich, wenn von den Vertretern dieser Textänderung angenommen wird, daß nun gerade Aschima „die" Gottheit von Samaria gewesen sei, während doch mit jenen Kolonisten auch der Kult anderer Götter (Nergal etc. II Kön 17 30 f.) nach dem Gebiet des Reiches Sa-

[1] Auf die Frage der Koordination dieses Kultusobjektes mit Jahu werde ich anderwärts eingehen.

[2] z. B. von Cheyne, Traditions and Beliefs (1908), 18, note 3; Hommel in The Expository Times 1911/12, 93; Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine (1912), 58; Sellin bei Jirku, Die jüdische Gemeinde von El. (1912), 16; Delporte über Michée 1 5. 7 in der Biblischen Zeitschrift 1913, 243.

[3] Vgl. die ganze Diskussion in meiner Syntax, S. 257—261.

maria kam.[1] — Infolgedessen könnte statt des אשמת von Am 8 14 eher noch אֲשֵׁרַת als Originallesart vorgezogen werden.[2] Weniger empfiehlt sich die Konjektur „beim Gott von Bethel."[3] Denn diese Ausdrucksweise statt Jahwe hätte nach Gen 31 13 keine Verleugnung Jahwes in sich geschlossen. — Wahrscheinlich aber darf und muß die überlieferte Lesart אַשְׁמַת „bei der Schuld[4] von Samaria" geschützt werden. Man vergleiche mit HARPER im International Critikal Commentary z. St. den Ausdruck „die Sünde = Sündenquelle von Israel" (Hos 10 8) für den Höhendienst! Auch VAN HOONACKER, Les douze Prophètes (1908) z. St. bleibt bei dieser Deutung von Am 8 14. Dieselbe wird um so natürlicher, wenn die Fortsetzung „und sagen: Beim Leben deines Gottes, o Dan, usw." nicht als eine äußerliche Hinzufügung aufgefaßt wird, wie es bis jetzt geschieht, sondern als Entfaltung des vorhergehenden Schwörens, wie z. B. in „und er schwur und sagte: So wahr Jahwe lebt" (I Kön 1 29; 1 Sam 20 3).[5] Dann ist mit der Schuldquelle des Reiches Samaria (v. 14a) indirekt der Bilderdienst von Dan usw. gemeint.

Ferner ist jener Gottesname Aschima neuerdings in dem vorausgesetzten ursprünglichen Texte von Mi 1 5 und 7 gesucht worden.[6] Dort heißt es nämlich: „5c Wer ist (der Ausgangspunkt für) den Abfall Jakobs? 5d Ist es nicht Samaria?" Weil da „wer?" und „die Stadt Samaria" nicht recht kongruent sind, und auch 5d sehr kurz ist, nimmt DELPORTE an, daß 5d ursprünglich gelautet habe: „Ist es nicht die Aschima von Samaria?" Ebenso schlägt er für 7c die Lesart „und die ganze Aschima werde ich machen *(asîm)* zu einer *schᵉmama* d. h. Wüste." Ohne seine ganze sehr eingehende Darlegung hier ausführlich kritisieren zu wollen, muß ich betreffs der Punkte, auf die es hier ankommt, folgende drei Einwände erheben. Erstens ist das Kongruenzverhältnis zwischen den Sätzen „Wer ist die Quelle des Abfalls Jakobs?" und „Ist es nicht Samaria?" nicht so schlimm beschaffen, daß diese Sätze nicht die originalen Äußerungen Michas sein könnten. Auch die LXX hat ja: Τίς ἡ ἀσέβεια

[1] ED. MEYER, 59 freilich ist schon zu der Meinung gelangt, daß wegen Am 8 14 die Aschima „dem altisraelitischen Kult angehört" und die Angabe des Königsbuches (II, 17 30) „falsch und tendenziös erfunden sei."

[2] So DUHM, Die Zwölf Propheten (1910), 18: „Die da schwören beim Pfahl von Samaria." Über diesen schönen Ausdruck „Pfahl" vgl. meine Geschichte der alttestamentlichen Religion (1912), 269.

[3] So z. B. WELLHAUSEN, NOWACK, MARTI, GUTHE bei KAUTZSCH, AT.

[4] d. h. metonymisch: Quelle der Schuld; LXX: ἰλασμός, Vulg: delictum.

[5] Die Analogien stehen in meiner Syntax § 361 g i k.

[6] LUC. DELPORTE in der Biblischen Zeitschrift 1913, 235 ff.

τοῦ (A: οἴκου) Ἰακώβ; οὐχ ἡ (A: οὐχὶ) Σαμάρεια; Also durch das מִי „wer?“ anstatt מָה „was?“ wird nicht gefordert, daß im parallelen Satz (5 d) ursprünglich eine Gottheit Samarias genannt gewesen sei, wie מה drucken läßt P. HAUPT in „The Book of Micah“ 243.[1] Auch WELLHAUSEN und NOWACK vertreten nicht einfach eine „substitution de מָה à מִי“ (DELPORTE, p. 237), sondern sagen sehr gut zur Beschützung des מִי „wer?“: „Vielleicht will jenes מִי andeuten, daß die Sünde nicht an dem Sünder, sondern der Sünder selbst ist,“ und mit vollem Recht verwirft MARTI z. St. ausdrücklich „die Änderung von מִי in מָה“ mit der Begründung: „Micha fragt hier nicht nach den einzelnen sündigen Taten, sondern nach dem Herd der Sünde“ und gibt davon dann eine sehr gute Ausführung. Ohne Grund wird also מָה auch von POWIS SMITH im International Critical Commentary 1912, 34 bevorzugt. Treffend bemerkt andererseits MARGOLIS über dieses „wer?“: „Samaria ist die personifizierte Sünde von Israel.“[2] Richtig ist also „wer?“ auch von DUHM 1910, 48 beibehalten worden. — Zweitens sind anderwärts im alttestamentlichen Texte Götzennamen nicht einfach beseitigt, sondern nur mehrfach umgestaltet und dadurch mehr oder weniger unkennbar gemacht worden. Das ist ja der bekannte, aus der religiösen Ängstlichkeit des Judentums (vgl. meine Geschichte 474 476) fließende Prozeß, in welchem z. B. Marduk als Merodakh ausgesprochen wurde.[3] Nach der Analogie ist also auch im überlieferten Texte jener Michastelle nicht eine Austilgung eines Gottesnamens vorauszusetzen. — Drittens hätten diejenigen, welche den Namen אֲשֵׁימָא in 5 d weggelassen hätten, kein Bewußtsein von einer dadurch bewirkten Verstümmelung der „Verse“ des Propheten gehabt. Die Kürze der Zeile 5 d kann schon deshalb nicht — sicher — als Grund (mit DELPORTE 236, Z. 1 usw.) gegen die Richtigkeit des überlieferten Textes geltend gemacht werden, abgesehen von der Unsicherheit der Annahme, daß Micha poetischen Rhythmus erstrebt habe, worüber ich nächstens zu handeln gedenke.

Endlich in Hab 1 11 ist Aschima nur von CHEYNE (Expository Times 1911/12, 136) gefunden worden. Dort ist wahrscheinlich die Aussage „Da fuhr dahin als Windesbrausen und flog vorüber und machte sich schuldig der, dessen Kraft sein Gott war“ gemeint.[4] Wie nun soll

[1] Sonderabdruck aus dem Am. Journal of Sem. Lang. etc. 1910.

[2] Micah by MAX L. MARGOLIS (Philadelphia 1908), 19.

[3] Vgl. die weiteren Fälle in meinem Wörterbuch, S. 16a. 51a. 221a. 226b. 238b. 245a. 310a. 353b. 486a.

[4] Analogien gibt meine Syntax in § 332k. 367i. 382d.

das am Ende von 11a stehende וְאָשֵׁם „und sank in Schuld“[1] an die Stelle eines ursprünglichen אֲשִׁימָא getreten sein? CHEYNE sagt nichts zur Ermöglichung dieser Annahme, und ich selbst vermag ihm auch nicht zu helfen.

Auch die von mir angestellte Untersuchung von אֲשִׁמָה im AT hat mich keinen weiteren Fundort des Gottesnamens אֲשִׁימָא finden lassen. Also liegt diese Gottesbezeichnung innerhalb der israelitischen Literatur sicher nur in II Kön 17 30 und möglicherweise in den Papyri von Elephantine vor.

Eine weitere Untersuchung über Aschima erscheint nicht als verheißungsreich, wenn ein Gelehrter, wie v. BAUDISSIN, sich vor kurzem so ausgedrückt hat: „Von der Gottheit Asima wissen wir weiter nichts als die Angabe des Königsbuches, daß sie verehrt worden sei von Kolonisten aus Hamat auf dem Boden des alten Reiches Samaria.“[2] Auch BROWN-DRIVER-BRIGGS fügen in ihrem Hebrew and English Lexicon 79a zu „a god of Hamath II Kön 17 30“ nur einfach „otherwise wholly unknown.“[3] Trotzdem wollen wir es versuchen, die Grenzen des bis jetzt möglichen Wissens über jene Gottesbezeichnung von neuem festzustellen. Fragen wir daher

2. nach dem Charakter des mit אֲשִׁימָא gemeinten Wesens!

Schon dessen Erforschung wäre freilich einerseits von vorn herein unmöglich gemacht, wenn BARNES mit der Ansicht recht hätte, daß אֲשִׁימָא eine entstellte Gestalt eines andern Namens sei, wie *boscheth* mehrfach für *Baʾal* geschrieben worden ist.[4] Aber das ist ein haltloser Einfall, denn bei *Baʾal* ist dieser Vorgang bekanntlich durch Tatsachen erwiesen (mein Wörterbuch 51a), aber bei אֲשִׁימָא kann sich die Annahme einer solchen Umgestaltung weder auf eine Tatsache noch auf eine Vermutung betreffs ihres Zustandekommens stützen. Anderer-

---

1 Vulg. nicht übel: et corruet; LXX unrichtig: καὶ ἐξιλάσεται, aber beide bestätigen doch den MT.

2 v. BAUDISSIN, Adonis und Esmun (1911), 215. Aus seinem Buche ist übrigens im Verlaufe der folgenden Erörterung alles zitiert, was er über Aschima bemerkt.

3 In den Arbeiten über die alttestamentlichen Eigennamen von NESTLE, GRAY, KERBER, ULMER, SYCZ (Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran 1903) oder in ERNST MEIERS Hebräischem Wurzelbuch, FRD. DELITZSCHS Prolegomena zu einem neuen Hebr. und Aram. Wörterbuch und BAETHGENS Beiträgen zur semitischen Religionsgeschichte mit ihren reichen Götternamenverzeichnissen ist Aschima nicht einmal erwähnt.

4 Cambridge Bible zu 2 Könige (1908), 275. — BENZINGER übrigens im Kurzen Handkommentar zu 2 Kön 17 30 sagt kein Wort über Aschima.

seits würde eine Untersuchung über Charakter und Herkunft von אָשִׁמָא ganz unnötig sein, wenn CHEYNEs Behauptung zu Recht bestünde, daß „the original name was אשתר = עשתר, Ishtar."[1] Zu dieser gewaltsamen Annahme meint er durch folgende zwei Gründe getrieben zu werden. Erstens habe kein assyrischer König Leute aus Ch$^a$mâth als Kolonisten nach Palästina senden können, denn der Zweck solcher Verpflanzungen sei gewesen, unruhige Elemente fern von ihrer Heimat anzusiedeln. Indes die Gegend von Ch$^a$mâth am Orontes war sehr weit von Palästina entfernt, und außerdem wird in den Keilschriften gerade über Sargon II. (722—705) erzählt: „Leute aus Ländern, die ich erobert hatte [wozu Ch$^a$mâth gehörte], siedelte ich dort [in Samaria] an."[2] Übrigens auch arabische Stämme wurden von Sargon II. in Samaria angesiedelt.[3] Ebensowenig, wie demnach dieser erste Grund CHEYNEs, hält der zweite Stich, in אָשִׁמָא müsse ebenso ein assyrischer Gottesname stecken, wie in den andern Ausdrücken, die in II Kön 17 30 f. erwähnt seien. Denn natürlich ist dies kein irgendwie gültiger Schluß, sondern da unter den a. a. O. aufgezählten Gegenden auch eine nordsyrische ist, muß auch die ihr zugeschriebene Gottheit als eine solche gelten. Derartige Gründe, wie die von CHEYNE vorgebrachten, können nicht eine solche Annahme rechtfertigen, wie diese wäre, daß nur gerade in II Kön 17 30 der häufige Name עשתרת zu אשימא verschrieben worden sei. Gehen wir infolgedessen nach wie vor von der wesentlichen Richtigkeit der Wortgestalt Aschima aus und fragen zunächst nach dem Charakter des so bezeichneten Wesens!

a) Sollte dieser Name zunächst eine Göttin, oder einen Gott bezeichnen? Beides ist ja möglich, weil bei einem aus dem aramäischen Sprachgebiete herkommenden Worte das auslautende א sowohl die Femininendung als auch die Endung des St. emphaticus von einem Masculinum אשים *(Aschim)* sein kann; aber welches von beidem war gemeint? Nun der Hellenist wenigstens fand in dem *Aschima* von II Kön 17 30 eine Göttin erwähnt. Dies zeigte er allerdings nicht durch den Artikel τήν an. Denn er hat ja auch bei vier anderen dort aufgezählten Gottheiten den weiblichen Artikel gesetzt, und zwar nicht bloß bei dem femininen Plural Sukkoth-b$^e$nôth (vgl. mein WB. 301 a), sondern auch bei dem entschieden männlichen Nergal (τὴν Ἐργέλ) usw. Deshalb

[1] Encyclopaedia Biblica II (1901), col. 1946.

[2] z. B. bei ROGERS, Cuneiform Parallels to the O. Test. (1912), 326.

[3] TIELE, Babylonisch-assyrische Geschichte 264; CLAY, Light on the O. Test. from Babel (1907), 338.

hat gewiß schon SELDEN[1] mit gutem Grunde geurteilt, daß dieses τήν daher rühre, daß die betreffende Gottheit mit ihrem Bildnis (εἰκών) zusammengedacht worden sei. Auf die Identifizierung jener fünf Gottheiten mit ihren bildlichen Darstellungen konnte der Hellenist aber dadurch geführt werden, daß alle fünf als Objekt von עָשׂוּ „sie machten" auftreten. Wie sehr dies der Anlaß zur Auffassung jener fünf Namen als Bezeichnungen weiblicher Größen war, ersieht man ja daraus, daß die in v. 31[b] folgenden letzten zwei Götter, die nicht von עָשׂוּ „sie machten" abhangen, als Masculina behandelt sind (τῷ Ἀδραμέλεχ καὶ Ἀνημελὲχ θεοῖς!). Also das τήν kann nichts dafür beweisen, daß der Hellenist in אֲשִׁימָא eine Göttin erwähnt fand. Aber der Beweis für dieses sein Urteil liegt in der Endung *ath* von Ἀσειμάθ (Vat.; Alex.: Ἀσιμάθ; Luc.: Ἀσενάθ).[2] Diese Ansicht vom weiblichen Charakter des mit אֲשִׁימָא gemeinten Wesens, die wahrscheinlich auch in dem *Asima* der Vulgata ausgeprägt liegt und die gewöhnliche geworden ist, besitzt einen tatsächlichen Grund auch in folgendem Umstand. Wenn das auslautende א von אֲשִׁימָא den St. emphaticus des Masculinum anzeigen sollte, würde dieses Wort das einzige in II Kön 17 30f. sein, das im St. emphaticus gesetzt wäre. Doch wird sich ein gewisses Schwanken über das Genus des mit Aschima gemeinten Wesens aus dem nächsten Absatze ergeben.

b) Über den sonstigen Charakter des mit אֲשִׁימָא II Kön 17 30 gemeinten Wesens ergibt sich aus dieser Stelle selbst nichts. Die aramäische Paraphrase ferner übersetzt einfach: „Sie machten die Aschima", und erst eine Randbemerkung dazu umschreibt: „Die Männer von Chamâth machten die Katze und opferten vor ihr den Widder des Schuldopfers."[3] Wahrscheinlich brachte man den Namen אֲשִׁימָא mit אָשָׁם „Schuldopfer" (Lev 5 15 usw.) zusammen. JOSEPHUS wieder bemerkt nur (Antiqu. IX, 14, 3), die fremden Kolonisten hätten „fünf" (πέντε anstatt: sieben) Götter mitgebracht.[4] Nur auf dem oberflächlich aufgefaßten Zusammenklange von *ascham* (Lev 5 15 usw.) mit *aschima* beruht es doch auch, daß אֲשִׁימָא bei den Juden gewöhnlich als ein Bock vorgestellt wurde. Denn im bab. Talmud, Sanh. 63b folgt auf אשימה (!) als

[1] De diis Syris (1629), 329: εἰκόνα subintelligas.

[2] Luc. bei DE LAGARDE, Librorum VT canonicorum pars prior zu 4 Reg 17 30: Ἄνδρες Εμαθ ἐποίησαν τὴν Ασεναθ (so mit v1 Vgl. Asenath Gen 41 45).

[3] DE LAGARDE, Prophetae chaldaice bei 4 Reg 17 30: ית אשימה (mit ה!) und dazu nach S. XXIV am Rande: אינשי חמת עבדו ית שונרתא ומקרבין קדמוהי דיכרא דאשמא. — שְׁנַּרָא „Katze" bei DALMAN, Aramäisch-neuhebr. WB. 409. Im Targum steht die feminine Form!

[4] Übrigens in den alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen kommt der Name Aschima nicht vor.

Apposition ברחא קרחא „kahlköpfiger Bock."[1] Ferner RASCHI zu II Kön 17 30 sagt: „אש: Bild (דמו) ein תיש", also Bock, Ziegenbock. Sodann DAV. QIMCHI schrieb zu II Kön 17 30: „אשימא : ברחא קרחא, und das ist התיש, und er ist אשימא genannt worden, weil er keine Wolle hat, und es [אשימא] ist gleich שומם [doch: wüste seiend = kahl], und im Jeruschalmi [?] ist אשמא = אימרא [אִמְּרָא „das Lamm"], wie man sagt beim Widder des אָשָׁם" [Lev 5 15]. Das sind natürlich ebenso grundlose Etymologisierungsversuche, wie es auf falschem religiösem Verdacht beruhte, wenn IBN EZRA im Anfange seiner Erklärung des Buches Esther eine Parallele zu dem Umstand, daß Mordekhai im Estherbuche nicht „die Ehre des Namens" [den Gottesnamen] erwähnte,[2] darin fand, daß „die Kuthäer [= Samaritaner] statt „„Am Anfang schuf elohîm" schrieben „„Am Anfang schuf *aschima*."" In der auf uns gekommenen Überlieferung ist dies, soweit ich es konstatieren konnte, nicht der Fall, und es beruhte wohl, wie schon GESENIUS im Thesaurus 161 a durchschaute, darauf, daß die Samaritaner, obgleich nicht bei Gen 1 1,[3] manchmal שימא „der Name" statt Jahwe setzen und immer lesen.[4] Ebenso unergiebig, wie diese jüdischen Äußerungen, sind für die Erkenntnis des Charakters von Aschima folgende späteren Etymologisierungsversuche. HILLER im Onomasticum sacrum verglich das arab. أَسَامَةُ „Löwe" und, weil dieser oftmals[5] wegen seiner gelblichen Mähne usw. als Symbol des strahlenden Sonnenkörpers gedacht wurde, Aschima mit der Sonne. Sodann LETTE wollte Aschima mit dem arab. أَثَامٌ „Verbrechen und Verbrechenssühnung, auch eine Abteilung des Totenreiches" verknüpfen. Beide Versuche sind schon von GESENIUS im Thesaurus 161 a mit Recht ohne Zustimmung erwähnt worden. Vielleicht aber führt die letzte Untersuchung, die noch anzustellen ist, zu einem haltbaren Resultat.

### 3. Religionsgeschichtliche Zusammenhänge von Aschima.

a) Die Wortgestalt Aschima hing am wahrscheinlichsten mit dem babylonischen Gottesnamen Ischum zusammen.

Ischum begegnet z. B. im Ur(r)a-Mythus[6] als *ra-bi-ṣu abulli-šu ina*

[1] בַּרְחָא nach dem Syr. (LEVY, Targumwörterbuch) oder בָּרְחָא (DALMAN, WB. 63) „Bock" und קַרְחָא oder קָרְחָא bei LEVY II, 387 „kahlköpfig".

[2] Siehe darüber meine Einleitung ins AT 293.

[3] PETERMANN, Lingua samaritana in der Chrestomathia, p. 1: ⱡⱡⱁⱘ

[4] PETERMANN l. c., p. 78. 81, vgl. die jüdischen Analogien dazu in meiner Geschichte der alttestl. Religion (1912), 482 f.

[5] Siehe bei BAETHGEN, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte 165.

[6] JENSEN in der Keilinschr. Bibliothek VI, 1 (1900), 61, Z. 6.

*dami iṭli u ardati*, nach JENSEN = „Aufpasser an seinem Tore in Blut von Mann und Mädchen." Denn er ist nach S. 258, Z. 25 *ra-bi[-iṣ (ilu) Nerigal] la pa-du-u* „der Kaue[rer Nerigal's], der nicht loslassende." Nämlich *rabiṣu* ist nach S. 527 = „Kauerer" d. h. entweder ein auf der Lauer Liegender, der Böses im Schilde führt, oder einer, der beaufsichtigt. Für die letztere Bedeutung spricht nach JENSEN, daß *rabiṣu* auch ein Beamtenname ist (el-Amarnabriefe), und daß der *rabiṣu Išum* zugleich *nagiru*, etwa = „Vogt" heißt; vgl. auf S. 478: der Gott *Išum* der Schläger des Hauptes oder Scheitels (?), „der furchtbare Schlächter", ein Diener Nergals (des Kriegs- und Pestgottes), im Totenreiche heimisch. Als Nergals Diener wird er auch bezeichnet von M. JASTROW,[1] und zugleich ist er *nagiru* d. h. Vogt des Schamasch (Bd. II, 81), also im Grunde die Sonnenhitze, welche Pest und andere Seuchen hervorruft. — Dieser Gottesname Ischum tritt auch in zusammengesetzten Namen auf, und zwar schon seit der Zeit der Hammurapi-Dynastie, wie nach HERM. RANKE, Early Babylonian Proper Names 200, was mir hier jetzt nicht zu Gebote steht, von ED. MEYER 57 bemerkt wird, aber auch in späteren Namen, wie *Išum-uballiṭ* „Ischum ließ am Leben."[2] — Die Vorstellung von Ischum, diesem furchtbaren Diener von Nergal, konnte sich ebenso auch außerhalb Babyloniens verbreiten, wie der Kult von Nergal selbst. Kommt doch nach den Ausgrabungen bei den alten Kanaanitern ein Siegel mit der Aufschrift „Atanach-ili, Sohn des Chabṣi, Diener des Nergal" vor (vgl. über die Tragweite dieses Fundes meine Geschichte der altt. Rel. 277).[3] — Die Tatsache, daß die Kenntnis von Ischum sich nach dem Westland verbreitete, scheint aber durch die Erwähnung eines Gottes Σείμιος konstatiert zu sein, der in einer bei Kefer Nebo (nordwestlich von Aleppo) gefundenen Inschrift genannt wird, welche bezeugt, daß eine Ölmühle geweiht wurde „Seimios (Σειμίῳ) und Symbetylos und Leon, einheimischen Göttern,"[4] vgl. auch den syrischen Namen Βάρσημος „Sohn des Sēm" (oder mit itacistischer Aussprache: Sîm), den ED. MEYER 58 nach LITTMANNs Angabe mitteilt. Also der

[1] JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens I, 475.

[2] Auch *Išum-nasir* erwähnt SACHAU, Aram. Papyrus etc. XXV nach TALLQUIST, Neubabylonisches Namenbuch 248.

[3] Daß der Gott Ischum von Haus aus westsemitisch gewesen sei, wird von ED. MEYER 57 (vgl. schon CLAY, Amurru 1909, 133) ohne sicheren Grund daraus abgeleitet, daß die mit Ischum zusammengesetzten Eigennamen seit den Zeiten der Hammurapi-Dynastie vorkommen, und hängt diese seine Annahme mit seiner ebenfalls unsicheren Ansicht über Am 8 14 zusammen (s. o. S. 18, Anm. 1).

[4] Siehe die Inschrift bei LIDZBARSKI, Ephemeris II (1908), 323, Z. 16.

Kult des Seimios war in Nordsyrien ebenso zu Hause, wie der Kult der Aschima, und das Wort Seimios beruht am wahrscheinlichsten auf einer leichten — durch Übergehung des anlautenden Spiritus l. vollzogenen Umgestaltung des Namens des Gottes Ischum, der als Bote Nergals etwa den verderbenbringenden Sonnenstrahl bezeichnete.

Die Verbindung von Aschima mit Ischum ist wahrscheinlicher, als SACHAUs Annahme (a. a. O., S. XXV) einer isolierten altkanaanitischen Aschima. Das *m* der beiden Gottesnamen Seimios (und ähnlich) und Aschima kann ja auf das *m* von Ischum zurückgehen, wenn auch das *um* dieses Wortes eine Bildungssilbe darstellt, wie ja der Akkusativ *I-šá-am* in Cuneiform Texts XV, pl. 6, VIII, 7 begegnet,[1] und wenn auch Ischum zwar nicht mit einem unsicheren amoritisch-babylonischen Gottesnamen *Esch*,[2] aber doch mit *išu* (= אֵשׁ) „Feuer"[3] zusammenhängt, wie DHORME in der Orientalistischen Lit.-Ztg. 1909, 115 annimmt. Denn es ist erklärlich, daß die gewöhnlich gehörte Namensform Ischum bei der Verbreitung seines Kultes zu westländischen Semiten als die eigentliche Form angesehen wurde und den Anlaß zur Bildung von Wörtern, wie Sim und ähnlich oder Aschima, geben konnte.[4]

Insofern und insoweit gemäß der obigen Untersuchung (Abschnitt 2 a) in Syrien neben dem männlichen Gotte Seimios sich eine weibliche Gottesvorstellung Aschima ausgebildet hat, besitzt dieser Vorgang daran eine Parallele, daß neben dem männlichen ʾAthtar im südsemitischen Gebiete bei den Mittelsemiten eine Gottesgestalt ʾIschtar oder dann auch mit Femininendung ʾAschtart zu großer Herrschaft in den Geistern gelangte. Die Lebendigkeit des Kultes einer Göttin Aschima ist neuerdings inschriftlich dadurch festgestellt worden, daß zu Emesa (also im nördlichen Syrien nicht weit südlich von Chʰmâth) ein Denkmal gefunden wurde, das den Namen der Göttin „Σεμια bzw. Σεμα" (LIDZBARSKI, Ephemeris II, 84) trägt. Ebendasselbe geschah durch die zweisprachige Inschrift, die zu Dêr el-Qalʾa (etwas südöstlich von Beirut) entdeckt wurde und den Namen einer Göttin Σιμα zeigt: Σίμᾳ καὶ νεωτέρᾳ κτλ.[5]

---

[1] PAUL DHORME in der Orientalistischen Lit.-Ztg. 1909, 114.

[2] CLAY, Amurru, the Home of the northern Semites (1909), 133. 123 [sic].

[3] *išatu* „Feuer" z. B. bei HARPER, Ḫammurabi-Code 157.

[4] Übrigens den Zusammenhang von Aschima mit Ischum hat schon UNGNAD angenommen, wie ED. MEYER 57 erwähnt, während ich die betreffende Stelle in „Aram. Papyrus" 34 und sonst nicht finden kann.

[5] Vgl. RONZEVALLES Artikel in der Revue Archéologique (Paris 1902), I, 391 und in der Revue Biblique Internationale (1903), 29 ff. Übrigens der bloße Hinweis auf die letzt-

Diese in der Nähe von Beirut entdeckte Göttin wird auch als *Sime* aufgeführt bei ED. MEYER 58, wie nach ihm auch Pseudo-Melito eine *Sime*, Tochter des Hadad (vgl. Adad, den Sturmgott in der bab. Sintflutdarstellung) nennt, ja noch in syrischen Eigennamen die Göttin *Sima* auftritt (vgl. Βασσιμας, d. h. Bar = Sohn der *Sima*).[1] Übrigens mit dem Wechsel des Vokals in jenem Σεμια und Σιμα geht parallel, daß nachgewiesenermaßen (s. o. S. 22, Anm. 2) neben Ἀσιμάθ auch Ἀσενάθ überliefert ist. Um so leichter konnten diese Formen mit Ischum zusammenhangen.

Wort und Idee von Aschima ist vergeblich mit dem babylonisch-assyrischen Thaschmith zusammengestellt worden, wie KLOSTERMANN in STRACK-ZÖCKLERs Kommentar zu II Kön 17 30 sagt: „אשימא oder nach LXX אשימת ist vielleicht mit Thasmith zu kombinieren." Diese wurde nach M. JASTROWs Darlegung[2] die weibliche Partnerin des Gottes Nabu (hbr.: Nebó), des Gottes von *tašmêtu*, d. h. der Offenbarung, auf folgende Weise. Indem vielfach der Gedanke herrschend geworden sei, daß jeder Gott in einer entsprechenden weiblichen Gestalt sich ergänze, habe man gleich die *tašmêtu* zur Genossin des Offenbarungsgottes gemacht. Jene Kombination KLOSTERMANNs ist aber selbstverständlich schon aus lautlichen Gründen ganz haltlos. Denn daß das anlautende *ta* unterdrückt worden sei, ist eine unerhörte Voraussetzung.

Häufiger ist Aschima mit dem kanaanitisch-phönizischen Gotte Esmun[3] verknüpft worden, wie z. B. noch von THENIUS im Kurzgefaßten Exegetischen Handbuch zu II Kön 17 30 und SCHEGG in seiner Bibl. Archäologie 605. Auch CHEYNE hebt in den Expository Times 1911/12 136 hervor, daß sein Studium ihn zur „Identifizierung des Namens Eschmun mit dem Namen Ismael und zur Kombination beider mit Aschima von II Kön 17 30" geführt habe. Nach v. BAUDISSIN (Adonis usw. 215) nun „wird die Identifizierung der Gottheit Asima mit Esmun wenigstens einstweilen abzulehnen sein." Aber ich kann einen Zusammenhang beider Namen überhaupt nicht anerkennen. Denn das *n* in Eschmun ist auch nach v. BAUDISSIN ein Stammkonsonant, da er jenen Gottesnamen mit אַשְׁמֵן „fett, gesund" zusammenstellt (S. 207), und das

---

erwähnte Stelle ist das Einzige, was in GES.-BUHL 1910 in bezug auf Aschima zu 2 Kön 17 30 hinzugefügt ist.

[1] Noch andere Belege gibt ED. MEYER 58, Anm. 3.

[2] HASTINGS' Dictionary of Bible, Extra-Volume (1904), 546a.

[3] אשמן bei LIDZBARSKI, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik 238f. und Ephemeris I, 353; II, 404.

*u* ist nach ihm ein *û* (vgl. Ἔσμουνος bei DAMASCIUS). Also könnte *ûn* nicht in Aschima fehlen. Selbst wenn sich zweifellos feststellen läßt, daß in zusammengesetzten Namen die verkürzte Wortgestalt Eschm (oder Aschm) begegnet, so hätte nur der Vorgang Analogien für sich, daß diese verkürzte Wortgestalt dann sich auch verselbständigt hätte. Dieser Vorgang zeigt sich ja darin, daß die aus Jahwe verkürzten Namensformen Jahu und Jah später auch sogar in der gewöhnlichen prosaischen Ausdrucksweise selbständig auftreten.[1] Aber nicht bloß analogielos, sondern auch ganz unnatürlich wäre dies, daß eine solche verkürzte Namensform dann hinterher die Femininendung bekäme, also Aschm zu Aschima (Ἀσιμάθ) geworden wäre. Weil diese sprachgeschichtlichen Verhältnisse ihre innerliche Begründung besitzen, ist das „einstweilen" v. BAUDISSINs doch unmotiviert und vielmehr bestimmt zu urteilen, daß Eschmûn nicht die Basis von Aschima gebildet haben kann.

b) Aber nun erhebt sich die weitere Frage nach dem religionsgeschichtlichen Zusammenhang von Aschima mit jenem Aschi(?e)m-Bêthēl in den Elephantine-Urkunden.

Dieser Zusammenhang ist, wenn auch nur als ein indirekter, anzunehmen. Denn zunächst kann nach der oben (S. 22, Anm. 2) erwähnten Form Ἀσενάθ das Fehlen eines *i* zwischen *sch* und *m* vorausgesetzt werden, so daß die Abwesenheit eines Jod zwischen diesen beiden Buchstaben schon deswegen nicht in Betracht kommt. Der Zusammenhang kann aber nur ein indirekter sein, weil das Fehlen des auslautenden *a* oder א von אשימא und vielmehr des ת *(ath)* in אשמביתאל kaum durch eine Parallele als möglich oder sicher erwiesen werden könnte. Allerdings habe ich gezeigt, daß bei der Wortbildung mehrfach Kontraktionen eingetreten sind, wie z. B. statt בֵּית עשתרה vielmehr בְּעַשְׁתְּרָה gesprochen wurde (Jos 21 27), und daß so auch die Femininendung vor der Ableitungssilbe ī übergangen worden ist.[2] Aber ob darnach die Verkürzung von Aschima(th) vor Bêthēl anzunehmen ist, bleibt unsicher. Auch daran möchte ich noch erinnern, daß in der Zusammensetzung עשתר כמש (ʒAschtar-Kᵉmosch; Mesa-Inschrift, Z. 17) die Form עשתר ohne Femininendung auftritt, obgleich im Moabitischen die feminine Form ʒAschtart wahrscheinlich gebräuchlich war, wie sie es im Hebräischen und Ka-

[1] Nachgewiesen in meinem Artikel „Jahu, oder Jaho?" (Orientalistische Literaturzeitung 1913, 107 ff.).

[2] Alle Belege gibt mein Historisch-kritisches Lehrgebäude II, 448.

naanitisch-Phönizischen ist.[1] Wahrscheinlich also zeigt sich Aschima nur indirekt in dem elephantinischen אשמבית־אל. Wahrscheinlicher klingt in diesem die ursprünglichere männliche Wortgestalt Ischum nach, die ja gemäß dem Obigen auch in Seimios usw. sich auf dem aramäisch-syrischen Gebiete durch die Jahrhunderte vererbt hat. Der zusammengesetzte Ausdruck Aschem- oder Eschem-Bêthēl meinte: „der Aschem vom Gottessitz,"[2] also Gottessitz-Feuerglut oder ähnlich, d. h. etwa die im Gottessitz repräsentierte — versengend strafende — himmlische Feuerglut (vgl. auch die Idee des Altarfeuers im himmlischen Tempel nach Jes 6 3 ff.)

Oder zeigt sich eine Verkürzung von Eschmûn in jenem elephantinischen אשמבית־אל? Ed. Meyer 57 sagt mit Recht: „Auch an den phönikischen Gott Eschmûn darf man denken." Allerdings v. Baudissin 214[3]. 215 und Sachau XXV lehnen diese Annahme ab. Wie steht aber die Sache? Nun Krug-Aufschriften aus Elephantine weisen Personennamen auf, die den Gottesnamen Eschmûn enthalten: אשמניתנ „Eschmûn hat gegeben" und andere bei Sachau, S. 244—248. Dieser Name Eschmûn ist es nun auch wohl ohne Zweifel, der in zusammengesetzten Namen auf karthagischem Gebiete in der abgekürzten Form אשמ begegnet, wie neben der häufigen Form אשמנ־חלץ auch einmal אשמ־חלץ auftritt und neben häufigem אשמנ־עמם auch einmal אשמ־עמם (bei v. Baudissin 216).[3] Bei diesem Tatbestand ist an sich gewiß das Urteil möglich, daß auch in dem אשמ von אשמבית־אל die abgekürzte Gestalt von Eschmûn enthalten sein kann. Was aber doch zugunsten jenes Zusammenhangs von diesem elephantinischen אשמ mit Ischum-Aschima entscheidet, scheint mir die Tatsache zu sein, daß der Gottesname Eschmûn in den vielen Personennamen der jüdischen Gemeinde von Elephantine selbst nicht auftritt, sondern nur in Aufschriften von Krügen, die doch auch importiertes Fabrikat gewesen sein können. Dann ist ebenso über die anderen אשמ zu urteilen, die in den Elephantine-Texten vorkommen: אשמכדרי בר(?א)פע (Tafel 24, Vorderseite, Z. 6); אשמרם בר נבונד (Tafel 24, Rückseite, Z. 1), und das אשם (Tafel 21, Z. 4), wohinter eine Lücke ist. Wenn es wirklich allein stehen soll, unterstützt es auch

---

[1] z. B. bei Bloch, Phoen. Glossar 51: sehr oft; auch z. B. עשתרתיתנ „Aschtart hat gegeben"; usw.

[2] Über dieses בית־אל handelt meine Geschichte der altt. Rel. 88.

[3] Vgl. daß neben בעל שמם „Herr des Himmels" auch בעשמם auftritt z. B. bei Bloch, Phön. Glossar 23.

seinerseits das Urteil, daß dem elephantinischen אשם nicht אשמן, Eschmûn, zugrunde liegt.

c) Noch eine andere Hauptableitung des in den Elephantine-Texten gefundenen אשם von אשמבית֯אל wird von GRIMME in der Orientalistischen Literaturzeitung 1912, 14 f. empfohlen.

Er geht da von der schon oben erwähnten nordsyrischen Inschrift aus, die mit den Worten Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις beginnt. Nach ihm nun ist „Seimios = Aschima" (Kol. 15), und deshalb sieht er Symbetylos und das elephantinische אשמבית֯אל einfach als Äquivalente an.[1] Aus dem Συμ soll אשם durch „Aleph protheticum" geworden sein, was ja „vor שם im Hinblick auf arabisches اسم oder galiläisch-samaritanisches דם = אֲדָם „Blut" nichts Auffälliges hat." Das συμ in der griechischen Wortgestalt Συμβέτυλος führt er aber auf שֵׁם „Name" = Erscheinungsform zurück (Kol. 14), wie dieser Gebrauch von שם „Name" z. B. in dem phönizischen Ausdruck „ʾAschtart, die Erscheinungsform von Baʿal" begegnet (z. B. bei BLOCH, Phön. Glossar 60: עשתרת שם בעל).

Diese Auffassung erregt aber folgende Bedenken. Erstens abgesehen davon, daß dabei Aschima nicht in religionsgeschichtlichen Zusammenhang gebracht wird, soll Seimios sich daraus durch Übergehung des anlautenden Spiritus l. von Aschima gebildet haben, aber in dem elephantinischen Aschim oder Aschem soll der anlautende Spiritus l. nicht mit dem von Aschima zusammenhangen, sondern erst später sich zu schim hinzugefügt haben. Ferner das Vorkommen von aramäisch-syrischem schem oder schēm (cf. מְשׁוּם, ex nomine etc.) mit Aleph protheticum wird von GRIMME nicht belegt, ist auch mir nicht aus dem aramäisch-hebräischen Sprachgebiete bekannt und kann nicht durch Hinweis auf das arabische ism(un) erwiesen werden, denn darin ist das *i* durch die Doppelkonsonanz *sm* hervorgerufen worden (Analogien gibt mein Lehrgebäude II, 499). Sodann was soll „Erscheinungsform" von Betylos bedeuten, selbst wenn dieser Ausdruck, was ich für unerwiesen halte (meine Gesch. der altt. Rel. 88), in der späten Ursprungszeit jener Inschrift (223 n. Chr.) im fetischistischen Sinne gemeint wäre? Weit eher ist das *Sym* vor Betylos durch Übergehung des Spiritus l. aus Aschim verkürzt und Symbetylos so zu verstehen, wie Aschim-Bêthēl oben S. 28 in 3 b gedeutet worden ist. Aber das Allerwahrscheinlichste ist doch dies, in Symbetylos die Präposition συν zu finden und in dem Symbetylos

[1] „Gott אשמבית֯אל wird kein anderer sein, als der nordsyrische Συμβέτυλος" (Kol 15).

einen Gott gemeint sein zu lassen, der mit einem anderen in demselben Betylos „Gottessitz" gedacht wurde, wie Hermes mit Zeus zu einem Paar verbunden ist in Heliopolis.[1] Neben dem Seimios, d. h. Ischum, kann bei dem Symbetylos an den Nergal gedacht sein. — Übrigens der in jener nordsyrischen Inschrift an dritter Stelle genannte Λέων, leo „Löwe" meint wahrscheinlich die Atargatis (Δερκετώ), deren Bildnis im Tempel von Hierapolis von Löwen gezogen wurde[2] und auch auf dem Haupte Strahlen trug (l. c., cap. 32), also um so leichter durch das häufige Sonnensymbol (s. o. S. 23, Anm. 5), den Löwen, vertreten werden konnte.

Die aus Nordsyrien nach Palästina mitgebrachte Göttin Aschima besitzt also zwar viele spätere Spuren ihrer religionsgeschichtlichen Existenz, wie z. B. auch eine in dem Aschim-Bêthêl einer elephantinischen Urkunde (aus dem 5. Jahrh. v. Chr.) vorliegt, aber in dem Symbetylos (von 223 n. Chr.) ist doch keine solche Spur zu finden.[3]

---

[1] So M.-J. LAGRANGE, Études sur les religions sémitiques (1905), 196.

[2] LUCIAN, De dea Syria, cap. 31.

[3] Die teilweise Inkonsequenz in bezug auf die Vermeidung der Finalbuchstaben wolle man daraus erklären, daß bei Zitaten aus v. BAUDISSIN u. a. die von ihnen angewendete Schreibweise nicht geändert werden sollte.

[Abgeschlossen den 10. September 1913.]

# Wieviel Menschen sind am letzten Tage des Hexaëmerons geschaffen worden?

Von Pfarrer Lic. Dr. Julius Boehmer in Eisleben.

Die Kommentatoren sehen es bis auf den heutigen Tag durchweg als selbstverständlich an, daß laut dem Bericht über die Erschaffung des Menschen in der Priesterschrift Gen 1 26—30 zwei Menschen, ein Mann und ein Weib, später (Gen 5 2) ausdrücklich beide als Mensch bezeichnet, zwei und nicht mehr, ursprünglich aus Gottes Schöpferhand gleichzeitig hervorgegangen seien. So sagt HOLZINGER im Kurzen Handkommentar S. 11 zur Stelle: „So gewiß der Bericht Erschaffung eines Paares voraussetzt, ebenso deutlich ist, daß dies keine religiöse oder dogmatische Bedeutung hat“ ... Ähnlich GUNKEL (Genesis S. 113): „Auch andere Kosmogonien erzählen von einem Urpaare ... durch diese Erzählung von dem einem Urpaare“ usw. Aber HOLZINGER fährt dann freilich aaO. fort: „dem Bericht kommt es auf die Erschaffung der Gattung an.“ Unwillkürlich fragt man: Aber wenns auf die Erschaffung der Gattung ankommt, sollte das nicht zum Ausdruck gebracht sein? und warum wäre es nicht ausdrücklich so erzählt? Die Exegeten sind neuerdings so stolz darauf, daß sie von allen traditionellen Vorurteilen sich frei gemacht haben, daß sie namentlich bei der Interpretation von Gen 1—3 alle religiösen und dogmatischen Bindungen (s. o. bei HOLZINGER) verworfen hätten. Und nun scheint es beinahe, als wenn hier ein Punkt gegeben wäre, an dem sie noch nicht ganz aus dem Bann der Tradition sich haben loslösen können, wenn sie immer noch dem Erzähler von Gen 1 26—30 insinuieren, er habe von einem Menschenpaare, dem Urpaare berichten wollen. Sehen wir zu, wie die Dinge in Wirklichkeit stehen.

Jedes Lexikon gibt Auskunft darüber, wie אָדָם zu verstehen sei, daß es sich nämlich zunächst und fast ständig um einen Sammelnamen handelt, der entweder als Artbennenung die Menschheit oder als Artbegriff den Menschen (im Gegensatz zu anderen Wesen, namentlich zu den Tieren, sehr selten zu anderen Menschen) bezeichnet. Nur ver-

einzelt bedeutet das Wort 1. mit dem Artikel: den (= ersten) Menschen, Gen 2 7 ff. 2. den Mann (im Gegensatz zu Weib) Koh 7 28, und endlich 3. als Eigennamen den Paradiesbewohner Adam, Gen 4 25. 5 1 u. 3 [nicht aber 5 $1^b$ 2 s. u.]. Darnach kann Gen 1 25 נעשה אדם gar nicht anders übersetzt werden als: „Laßt uns eine Menschheit machen," wobei die Zahl der dazu gehörigen Menschen außer Betracht bleibt.

Nicht anders lautet auch der Tenor des ganzen Kapitels. Abgesehen von den unverkennbaren und unabänderlichen Einzelwesen, von deren Erschaffung vorher die Rede war (zusammenfassend v. 1: Himmel und Erde, wobei das Meer [v. 9 f.] übersehen oder ausgelassen wurde — warum, dafür lassen sich mehrere Gründe beibringen; im einzelnen: Licht, Himmel, Erde, Meer, [anders: Wasser oder Gewässer], ferner Sonne und Mond und Sterne), sind in den Schöpferwerken des dritten, fünften und sechsten Tages lauter Kollektiva verwandt. So werden laut v. 11 f. דֶּשֶׁא עֲשֶׂב und עֵץ פְּרִי, v. 20 f. (נֶפֶשׁ חַיָּה) שֶׁרֶץ und עוף, endlich v. 24 f. נֶפֶשׁ חַיָּה, spezifiziert in בְּהֵמָה, רֶמֶשׂ, חַיְתוֹ אֶרֶץ, gemacht. Niemandem fällt es ein, hier an Einzelwesen, etwa an einen Baum je seiner Art, an ein Lebewesen u. dgl. zu denken. Es gilt als naturgemäß und wird aus dem Text ohne weiteres richtig herausgelesen, daß hier nur Kollektiv-Fassung in Frage kommen kann, daß mehrere oder viele Kräuter, Bäume, Wassertiere, Lufttiere, zahme Tiere, Kriechtiere, wilde Tiere, immer von jeder Art gleichzeitig ins Dasein treten (anders als Gen 6 19 f. 7 2).

Warum soll es 1 26 anders sein? Weist im Kontext etwas darauf hin? Zunächst verdient Beachtung, daß die im folgenden als Herrschaftsobjekte der Menschheit bezeichneten Wesen (Fische, Geflügel vgl. 20 f., zahme Tiere, wilde Tiere [lies mit S: חית הארץ], Kriechtiere v. 24 f.) eine genaue, nur wenig (wohl absichtlich) abgewandelte und abgekürzte Rekapitulation des Vorigen bilden, ja daß v. 29 auch Kräuter und Bäume aus v. 11 f. nachträglich wiederholt und der Herrschaft der Menschheit untertan gemacht werden (v. 30, wonach der Tierheit die Pflanzen, genauer Kräuter, zur Nahrung überwiesen werden, interessiert hier weniger). Dieser Umstand schon weckt die Frage, ob der Erzähler gemeint habe oder auch nur gemeint haben könne, daß die ganze Tier- und Pflanzenwelt einem einzelnen Menschen oder Menschenpaare untergeben worden sei, oder ob nicht vielmehr — gemäß dem Kanon, daß der Erzähler von Gen 1 anerkanntermaßen durchweg die gegenwärtige Gestalt der Welt und die gegenwärtigen Verhältnisse überhaupt vor Augen gehabt und als Rahmen oder Hintergrund seines Be-

richts hingestellt habe — als Herrscher über Tier- und Pflanzenwelt einzig die Menschheit gemeint sei, da tatsächlich zahlreiche Einzelwesen Mensch jene Herrschaft ausüben. Es scheint, daß unbewußt und unwillkürlich die Paradies-Erzählung Gen 2 f., wo ja fraglos ein Menschenpaar (und sonst kein Mensch) auftritt, für die Auffassung von 1 26—30 Modell gestanden und die Auslegung dieser Stelle (suggestiv) beeinflußt habe. Begreiflich genug, wenn das ganze Schwergewicht einer Jahrhunderte, ja Jahrtausende alten Tradition sich in den Weg der Forschung geschoben hat, und auch wer sich vollkommen frei von Befangenheit weiß, diese Tradition nicht so leicht aus dem Wege zu verschieben vermag.

Doch zurück zum Text, der allein entscheidet. V. 26 fährt fort, auf אדם zurückweisend: „und sie sollen herrschen über" usw. (s. o.). Die Exegeten pflegen über die Diskrepanz zwischen אדם (Singular) und וְיִרְדּוּ (Plural) hinwegzugehen, in der ihnen als selbstverständlich geltenden Annahme, daß mit אדם ja zwei Menschen (ein Menschenpaar) gemeint sind, folgerichtig also der Plural auf אדם anzuwenden sei. Wobei bloß eins übersehen wird, nämlich die Beantwortung der Frage, ob dem Erzähler zuzutrauen sei, daß er dem Weibe die analoge Herrschaft über die Tier- und Pflanzenwelt zugeschrieben habe wie dem Manne. Diese Frage stellen heißt sie verneinen, wofür das AT Zeuge ist. Eine Religion, deren Bekenner noch heute beten: ברוך אתה יי אלהינו מלך העולם שלא עשני אשה (SACHS, Gebetbuch der Israeliten S. 6) und in diesem Punkte sich PLATOs Sterbegebet gleichstellen; eine Religion, deren Kultzeichen die Beschneidung ist, und der die Frau gemäß Gen 2 18 ff. als den Tieren (so oder so) gleichgeordnete „Hilfe" des Mannes gilt, um nur einige Charakteristika zu nennen, ja die noch im NT Ausläufer wie 1 Kor 7, ferner 11 7—10 hat: für eine solche Religion ist der Gedanke, daß auch das Weib Gottes Bild und an der Herrschaft der Welt beteiligt sei, schlechthin unvollziehbar. Wer es anders ansieht, überhaupt alle, die der Frau im AT eine verhältnismäßig hohe religiöse Stellung zuweisen, stehen im Banne der herkömmlichen christlich-idealisierenden Auslegung von Gen 1 und 2, insbesondere der Deutung Jesu Mt 19 4—6 u. ä. Der Erzähler hat nach allem ירדו auf die Menschheit אדם, d. i. auf eine Gruppe von Männern, auf alle (ob viele oder wenige) damals vorhandenen Männer bezogen. Die Gesamtheit der ihm zeitgenössischen Männerwelt ist zur Herrschaft über Tiere und Pflanzen berufen: das wird Gen 1 26 auf den ursprünglichen Willen Gottes zurückgeführt.

Das Gesagte wird v. 27 bestätigt. Hier spricht die Unterscheidung von אתו und אתם Bände. Nach dem Bilde Gottes wird „der Mensch" κατ' ἐξοχήν = der Mann geschaffen, nicht das Weib (vgl. I Kor 11 7): er ist der im אתו bezeichnete Er. Als zweites Moment wird hinzugefügt, daß die Menschheit in einen männlichen und einen weiblichen Teil gespalten ist: diese Zweiheit wird in אתם ausgedrückt und eben mit dieser Pluralform auch dem Scheine gewehrt, als ob etwa Mann und Weib auf eine und dieselbe Rangstufe gehörten. אתם weist also auf die männliche und die weibliche Hälfte der Menschheit hin. So ist keinerlei Ursache vorhanden, sich über den Wechsel von אתו und אתם den Kopf zu zerbrechen oder gar mit SCHWALLY, GRESSMANN u. a. beide Male אתם anzusetzen. Freilich will auch der Hinweis auf den gleichen Wechsel 5 1 f. nichts verschlagen: denn hier ist einfach wiedergegeben, um nicht zu sagen: zitiert, was Gen 1 27 zuerst gelesen wurde.

Allerdings ist auf 5 1—3 noch mit einem besonderen Worte einzugehen. Auf den ersten Blick scheint diese Stelle unserer Deutung von 1 26—30 zu widersprechen und auch in sich von Widersprüchen nicht ganz frei zu sein. Es bedarf zunächst keiner Worte, daß 5 1a und 5 3 אדם als Eigenamen bieten, der dem ersten Menschen zugehörte (ebenso 4 25, obwohl hier gefragt werden kann, ob nicht der 4 1 vorgesetzte Artikel 4 25 nur versehentlich ausgefallen ist); wohingegen das erste Menschenpaar Gen 2 und 3 noch keine Eigennamen trägt, sondern schlechthin appellativ „Mensch" (= Mann = Vater) und „Mutter" heißt. Als ein eigentümlicher Fremdkörper aber berührt 5 1b 2 zwischen 5 1a und 5 3. Nämlich 5 1b—2 wiederholen, wenig variiert, was 1 27 steht, bringen aber noch einen wichtigen Zusatz, der als Erläuterung zu 1 26—30 nicht unterschätzt werden dürfte, wenn er ursprünglich wäre. Jetzt scheint es, als ob 5 2d der Name אדם auf den Mann und die Frau gedeutet wird: allein aus textkritischen Gründen (s. die Kommentare und LXX) und aus sachlichen dazu muß שמו (statt שמם) gelesen werden. Die ganze Stelle ist nur als Kombination verschiedener Schichten aus Gen 1 1—3, aus priesterschriftlichen und jahwistischen Elementen zu begreifen. Die unmittelbare Fortsetzung von v. 1a ist in v. 3 gegeben. In dem Abschnitt 5 1—3 liegt eine Kombination, um nicht zu sagen: Konfusion des Kollektivums אדם und des gleichlautenden Nomen proprium vor. Die ganze sachliche wie übersetzerische Schwierigkeit, die darin liegt, kommt schon in der Ungeschicklichkeit der LXX diesem Text gegenüber deutlich zum Ausdruck.

Das Ergebnis unserer Studie kann also nur dieses sein, daß zwar

die Bibel, auch das AT und besonders der Bericht Gen 2 3 von der Erschaffung eines einzigen Menschenpaares als der Stammeltern der Menschheit zu wissen scheint, daß aber der priesterschriftliche Bericht Gen 1 26—30 auf alle damit zusammenhangenden Fragen nicht reflektiert, sondern schlechthin von der Tatsache her, daß es in seiner Gegenwart eine so und so geartete und gestellte Menschheit gibt, feststellt, daß ebendiese so geartete und gestellte Menschheit einst aus Gottes Schöpferhand hervorging, ohne darüber zu reflektieren, ob es viele oder wenige Menschen, geschweige wie viele Menschen es gewesen seien. Die weitere damit zusammenhangende und daraus unmittelbar sich ergebende Frage, ob diese Vorstellung gegenüber der jahwistischen in Gen 2 3 älteren oder jüngeren Ursprungs, ob sie naiven oder fortgeschrittenen Charakter trage, ob sie vollkommener oder mangelhafter als andere antike Anthropogenien sei usf., würde eine weitere, umfassende, gewiß nicht undankbare Untersuchung erfordern.

---

[Abgeschlossen den 14. November 1913.]

# Gen 14, ein politisches Flugblatt.

Von **P. Asmussen** in Leck (Schleswig.)

Im 14. Kapitel der Genesis wird erzählt, wie vier Könige des Ostlandes einen Kriegszug ins Westland unternahmen, weil die fünf Stadtfürsten im Tale Siddim den schuldigen Tribut nicht gezahlt hatten, wie nach einer Niederlage dieser Stadtfürsten die Städte des Tales Siddim gründlich ausgeplündert und die Bewohner in die Gefangenschaft geführt wurden, wie dann aber Abraham auf die Kunde hin, daß auch sein Neffe Lot gefangen sei, 318 Knechte und den Heerbann der Nachbarstämme aufbot, den Königen des Ostlandes nachjagte, sie besiegte, ihnen die Beute wieder abjagte und die Gefangenen befreite, und wie er dafür vom Priesterkönig Melchisedek von Salem gesegnet wurde, dem er zehntete. —

Das alles steht mit dem, was wir sonst von Abraham und den Patriarchen wissen, in einem unlöslichen Widerspruch. Nur Gen 34 wird uns noch von einem kriegerischen Ereignis erzählt, aber was da erzählt wird, ist kein Ereignis aus der Patriarchenzeit, sondern aus der Zeit, wo hebräische Stämme zum ersten Male versuchten, in Kanaan festen Fuß zu gewinnen. Sonst geht in der Patriarchenzeit alles friedlich her und die Erzväter sind eher alles andere als Kriegshelden. Sie lassen sich von Weideplätzen und Wasserstellen eher abdrängen, als daß sie einen bewaffneten Widerstand wagen. Der Abraham in Gen 14 ist aber aus einem ganz anderen Holze geschnitzt. Kaum hat er von der Gefangennahme seines Neffen erfahren, so bewaffnet er die 318 in seinem Hause geborenen Knechte. Die Waffen hat er also offenbar schon vorrätig und alles geht so schnell und sicher, daß man unwillkürlich auf den Gedanken kommt, die Knechte seien nicht zum ersten Male auf dem Kriegspfade. Und doch geht Abraham die Sache eigentlich gar nichts an. Sein Neffe hat sich vor einigen Jahren in so eigennütziger Weise von ihm getrennt, daß man nicht einsieht, warum Abraham sich um seinetwillen in Gefahr stürzt.

Die Patriarchensagen schildern uns die Patriarchen als reiche Leute. Abraham war sehr reich an Vieh, Silber und Gold, heißt es. Sein

Knecht zieht mit zehn beladenen Kamelen aus, um seinem Sohne im Stromlande eine Frau zu suchen. Darin mag ja ziemlich viel Großspurigkeit stecken; denn daß zehn Kamele nötig waren, den Brautschatz zu tragen, braucht man nicht anzunehmen. Denn immerhin hielt sich der Reichtum der Patriarchen doch immer in mäßigen und möglichen Grenzen. Jakobs Söhne hüteten die Herden des Vaters augenscheinlich allein, denn als sie Joseph verkauft hatten, und die Schandtat vor ihrem Vater verbergen wollten, zogen sie den Verrat durch die Knechte nicht in den Bereich der Möglichkeit. Und in teuren Jahren genügen zehn oder elf Sack Getreide, um sich bis zur nächsten Ernte zu ernähren, denn in Ägypten kennt Josephs Haushalter den Sack des Jüngsten. Der Abraham in Gen 14 ist aber von einem geradezu fabelhaften Reichtum. Er hat 318 in seinem Hause geborene Knechte, daneben dann doch auch gewiß noch gekaufte Knechte. Wenn er nun für alle diese Leute als Herdenbesitzer Arbeit haben soll, so muß allein sein Herdenreichtum ungeheuer sein. —

Wie die Patriarchen überhaupt, so wird auch Abraham in der Patriarchensage hingestellt als ein Fremdling im Lande Kanaan. Er und seine Sippe sind froh, wenn die Landeseingeborenen ihnen die Mitbenutzung der annoch herrenlosen Weidegründe gestatten, und wenn man Streit mit ihnen anfängt, ziehen sie an einen andern Ort. Das erste Grundeigentum muß Abraham sich käuflich erwerben, als seine Frau gestorben ist und er einen Begräbnisplatz für sie haben muß. Ganz anders verhält es sich mit dem Abraham von Gen 14. Als er seine Knechte zum Krieg bewaffnet, sind sogleich auch die benachbarten Amoriterstämme mit dabei. Sie werden nicht aufgefordert, sie kommen ganz von selber, als wenn sie dazu verpflichtet sind, also, als wenn sie in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnis zu Abraham stehen. —

So hat der Abraham der Patriarchensage mit dem Abraham in Gen 14 eigentlich nur den Namen gemein, sonst nichts. Der Abraham der Patriarchensage ist das reiche Oberhaupt einer Nomadenfamilie, der als Fremdling in Kanaan lebte und sich vor kriegerischen Abenteuern hütet. Der Abraham in Gen 14 ist eigentlich, wenn ihm der Titel auch nicht gegeben wird, ein König, oder wenn man lieber will, ein Wüstenscheich im südlichen Kanaan. Seine 318 Knechte sind seine stets kriegsbereite Mannschaft, mit der nicht gut anzubinden ist, und die umwohnenden Stämme sind ihm zur Heeresfolge verpflichtet. In die Patriarchengeschichte paßt Gen 14 nicht hinein. Man hat die Wahl, diese Perikope als den Überrest einer ganz anders gearteten Abrahamssage zu halten

— und dann ist es wunderbar, daß aus dieser Sagenreihe nicht mehr erhalten ist, da sie doch Abraham viel mehr verherrlichte, als alle anderen Abrahamgeschichten — oder für eine freie Erfindung. — Nimmt man an, die Geschichte sei frei erfunden, so muß man dazu doch irgend eine Veranlassung nachweisen. Die Geschichte beginnt nun mit den Worten: „Es war in den Tagen Amraphels, des Königs von Sinear." In Amraphel sieht man nun den wohlbekannten Hammurabi von Babylon. Im weiteren Verlauf der Geschichte ist nun aber nicht Hammurabi die Hauptperson, sondern Kedor La'omer, der König von Elam, in dem man den inschriftlich bezeugten Kudur Lagamar von Elam wiederfindet.[1] Diesem haben die Könige im Tale Siddim gezinst, und er ist der Anführer des Zuges, an dem Hammurabi nur als Bundesgenosse, und das bedeutet in damaligen Tagen Vasall, Kedor La'omers teilnimmt. Wenn gleichwohl anfangs auf die Tage Hammurabis angespielt wird, so kann damit nur auf eine Persönlichkeit hingewiesen werden sollen, die in den Tagen der Entstehung dieser Perikope jedermann bekannt war. Mit anderen Worten: Die Perikope wurde geschrieben zu einer Zeit, wo von Hammurabi viel geredet wurde. —

Nun ist bekannt, daß man gerade im neubabylonischen Reiche Nabopolasassrs und Nebukadnezars in Erinnerungen aus den Tagen Hammurabis schwelgte und daß gerade Nebukadnezar in allen Stücken Hammurabis Nachfolger zu sein liebte. Nach dem Falle Ninives wird er sich ja wenigstens im Westlande als Rechtsnachfolger der Könige von Assur betrachtet haben. Aber gerade damals scheinen geschichtliche Überlieferungen stark auf politische Rechtsansprüche bezogen worden zu sein. Als das assyrische Reich aus den Fugen ging, zog Pharao Necho hinauf, nicht um Ninive zu retten, noch um bei der Teilung der Beute zugegen zu sein, sondern um die alten Rechtsansprüche der Pharaonen auf Palästina geltend zu machen. Und wenn ihm, noch als Feldherr seines Vaters, Nebukadnezar entgegentritt und ihn bei Karchemisch schlägt, so mag die Diplomatie am Euphrat behauptet haben, Babylon habe ältere Ansprüche auf Palästina als Ägypten und sich des zum Beweis auf die Züge Hammurabis berufen haben. So war wohl von den ersten Tagen Nebukadnezars an bis über seinen Tod hinaus der Name Hammurabi im Munde aller Gebildeten in Babylon und mußte so auch den gefangenen

[1] Der volle Name Kudur Lagamar steht allerdings auf keiner Inschrift zu lesen. Der Namensteil Kudur eignet aber verschiedenen elamitischen Königen jener Zeit und Lagamar ist elamitischer Gottesname. Die Namensbildung Kudur Lagamar liegt also innerhalb der Grenzen inschriftlich bezeugter Möglichkeit.

Juden bekannt werden. Und der erste Satz in Gen 14 sieht ganz danach aus, als wenn der Verfasser sagen will, er habe aus den Tagen eines vielgenannten Mannes auch noch einiges mitzuteilen. —

Erschließt aber der Hof von Babylon aus den Zügen Hammurabis Rechtsansprüche auf das Westland, so erschließt unser Jude daraus ganz etwas anderes. Wohl hat Hammurabi einen Kriegszug nach dem Westen unternommen, aber nur als Vasall des Königs von Elam. Als Rechtsnachfolger der Könige von Elam, denn ein Königreich Elam gab es in den Tagen Nebukadnezars nicht mehr, konnte sich Nebukadnezar nicht bezeichnen, denn das ehemalige Elam gehörte ihm nicht. Aber auch dessen Rechtsnachfolger konnte aus dem Zuge Kedor La'omers keine Besitzrechte auf das Westland herleiten, denn dieser Kriegszug hatte mit seiner und seiner Verbündeten Niederlage geendet. Weder Kedor La'omer noch Hammurabi hatten nach dieser Niederlage weitere Ansprüche auf das Westland erhoben; sie hatten die Niederlage als definitiv angesehen und hatten keine Miene gemacht, die Scharte auszuwetzen. Der rechtmäßige Herr Kanaans aber war Abraham. Er hatte die Könige des Ostens besiegt, die umwohnenden Stämme waren als seine Vasallen mit in den Kampf gezogen und der befreite König von Sodom wäre schon zufrieden, wenn Abraham ihm nur die Leute wiedergegeben, die erbeutete Habe aber für sich behalten hätte, das heißt mit anderen Worten, er erkannte an, daß Abraham das volle Recht habe, mit ihm, seinen Leuten und seiner Habe zu machen, was er wollte. Und wenn Abraham Melchisedek, dem König von Salem, den Zehnten gibt, so erkennt er damit nicht den König von Salem als Oberherrn an, sondern Melchisedek war auch Priester des höchsten Gottes, und der Zehnte wird eigentlich dem Gott gegeben. Der Gott von Salem, und das ist doch wohl Jerusalem, ist der, den Abraham als seinen Oberherrn anerkennt. —

Was bedeutet das nun für die Juden in der babylonischen Gefangenschaft und für die Könige von Babel, die sie gefangen halten? Es bedeutet, daß die Rechtsansprüche der Könige von Babel auf das Westland keinen Boden unter den Füßen haben. Elam hat einmal solche Ansprüche gehabt, hat sie aber aufgeben müssen und sie nicht wieder erneuert. Babylon ist im Westlande nur Vasall von Elam gewesen und kann rechtsgiltige Ansprüche von alten Zeiten her schon deswegen nicht erheben. Rechtmäßiger Herr des Landes ist Abraham, dem der König von Elam das Land lassen mußte, und Abraham ist Repräsentant des jüdischen Volkes, der nur den höchsten Gott von Jerusalem als Herrn anerkennt. Der Gottesname Jahwe wird wohl geflissentlich verschwiegen,

denn seitdem in Jerusalem der Tempel verbrannt ist, ist Jahwe heimatlos. Unter dem höchsten Gott von Salem mag man sich in Babel denken, was man will. —

Sollen also alte Rechtstitel noch in den Tagen der babylonischen Gefangenschaft als rechtsverbindlich gelten, so muß man Juda sofort aus der Gefangenschaft entlassen und ihm seine nationale Selbständigkeit wieder geben. Der Gott von Jerusalem ist sein Oberherr, nicht der König von Babel. Um das nachzuweisen, ist Gen 14 geschrieben, und nicht etwa sofort den übrigen Abrahamssagen einverleibt, sondern als politisches Flugblatt in die Welt gesandt. Daß man mit solchen zu operieren verstand, ist klar; die meisten Prophetenschriften sind ursprünglich gar nichts anderes als solche Flugblätter. Und wenn die babylonischen Kronjuristen aus alten Ereignissen Besitztitel für ihre Zeit ableiteten, warum sollte ein gelehrter Jude ihnen nicht folgen? —

Fragt man nach der Zeit der Abfassung, so kann dafür der ganze Zeithorizont der babylonischen Gefangenschaft in Anspruch genommen werden. Sowohl da Nebukadnezar zum ersten Male seine Hand auf Juda legte, als auch, da er dem Reiche Juda vollends ein Ende machte, war Gelegenheit, ein solches Flugblatt zu schreiben, und während der Tage der Gefangenschaft war sie eigentlich jeden Tag da. Doch ist es leicht einzusehen, daß man am ehesten mit ihm an die Öffentlichkeit trat, wenn für eine Wendung des Gefängnisses die Zeit günstig erschien, denn lediglich durch einen schriftstellerischen Akt Stimmung in leitenden Kreisen zu machen, war viel aussichtsloser, als dadurch eine vorhandene Stimmung zu verstärken. So kommen wir auf die Zeit, als nach dem Tode Nebukadnezars Amil-Marduk den gefangenen König Jechonja von Juda begnadigte und auf die andere, da 20 Jahre später der Perserkönig Kyros dem babylonischen Reich ein Ende machte. —

Vom erstgenannten Ereignis wissen wir geschichtlich nicht viel. Das ganze Flugblatt macht aber auch den Eindruck, als sei es dem Kyros in die Hände gespielt worden. Die nebensächliche Rolle, die der hofbeliebte Hammurabi in der Perikope spielt, hätte am Hofe zu Babel wohl mehr erbittert, als zu Zugeständnissen an Juda ermuntert. Kyros dagegen zu dessen Machtbereich das alte Elam gehörte, konnte mit demselben Rechte Rechtsnachfolger von Kedor La'omer genannt werden, als Nebukadnezar Rechtsnachfolger Hammurabis. Für Kyros ging aus dem Flugblatt hervor, daß schon in uralten Zeiten Babylon Vasallenstaat von Elam gewesen war, daß ihm also die Herrschaft über Babylon von Rechts wegen zukomme, daß aber Kanaan nicht in den Machtbereich von Elam-

Persien gehöre und noch weniger in den von Babylon. Wollte Kyros diesen Anregungen Folge geben, so mußte er nach der Besitzergreifung von Babylon Juda aus der Gefangenschaft entlassen und ihm gestatten, im freien Kanaan ein eigenes Reich aufzurichten, lediglich unter der Oberherrschaft des Gottes von Jerusalem. —

Wenn man aber bezweifelt, ob Kyros als arischer Perser für solche semitisch-babylonischen Spitzfindigkeiten Verständnis hatte, so muß man dem entgegenhalten, daß die babylonische Priesterpartei in ihm nicht den fremden Eroberer, sondern ihren Mann sah, und daß Kyros der Priesterpartei ungemein gefällig war und lieber seinen Sohn, den er anfangs zum König von Babel eingesetzt hatte, als solchen wieder beseitigte, als daß er es mit den Priestern verdarb. Was aber die babylonische Priesterschaft in Kyros sah, das mochte auch die babylonische Judenschaft in ihm sehen, den Retter. Übrigens haben die Juden sich ja nicht einmal in ihm getäuscht, er hat sie ja aus dem Exil entlassen. Wieviel unser Flugblatt dazu beigetragen hat, läßt sich natürlich nicht sagen. Daß die Juden alle Hebel in Bewegung gesetzt haben, um ihr Ziel zu erreichen, ist natürlich. So werden sie auch wohl Mittel und Wege gefunden haben, dieses Flugblatt in seine Hände zu bringen und für seine richtige Deutung zu sorgen. —

Daß um die Zeit, von der das Flugblatt redet, Kriegszüge nach dem Westlande stattfanden, ist inschriftlich bezeugt. Zu ihrer geschichtlichen Darstellung müßten wir aber mehr inschriftliches Material haben, als uns zu Gebote steht. Ob dem Verfasser unseres Flugblattes mehr zur Verfügung stand, und wie er es benutzte, entzieht sich unserer Kenntnis. Das ist aber nun einerlei, denn das Blatt wurde nicht geschrieben, um der geschichtlichen Tatsachen willen, sondern um politische Forderungen daraus abzuleiten. Wenn nun auch die ganze Perikope, wie eingangs nachgewiesen, mit der Abrahamssage nicht übereinstimmt, so hat man es ihr doch eingefügt, denn es diente zur Verherrlichung des Erzvaters, und da nahm man ohne viel Kritik alles mit, was sich bot.

---

[Abgeschlossen den 22. Juli 1913.]

# Zum Texte des Amos.

Von Professor Dr. F. Praetorius in Breslau.

**Am 2 2.** מַת in Verbindung mit שָׁאוֹן ist beanstandet worden. Sept. hat ἀποθανεῖται ἐν ἀδυναμίᾳ. Vielleicht war der ursprüngliche Text מַת בְּשׁוֹאָה. —

**Am 3 12.** Der Vers dürfte mit בְּפְאַת מִטָּה beendet sein. Sept. las לִקְרַאת מַטֶּה κατέναντι φυλῆς. Dieses „gegenüber dem Stamme" erklärte ein Leser am Rande durch בדמשק „in Damaskus." Er wollte den Vers verstehen: „So wie der Hirt usw., so werden die in Samaria sitzenden Kinder Israels gerettet werden gegenüber dem Stamme, d. h. im Kriege gegen den Stamm der Aramäer in Damaskus." Diese Randbemerkung wurde später dem Texte angehängt und durch ו angeschlossen. Den Punktatoren erschien diese geographische Bestimmung an der Stelle unsinnig, namentlich nachdem sich die andere Lesart בְּפְאַת מִטָּה durchgesetzt hatte. Sie punktierten also וּבְדַמֶּשֶׂק, um hierdurch Damaskus zu negieren. Ob sie sich dabei auch etwas Positives gedacht haben, bleibe dahingestellt.

Ein anderer Leser wollte feststellen, daß das zweideutige מטה nicht מַטֶּה, sondern מִטָּה gedeutet werden sollte, und schrieb deshalb an den Rand das dem letzteren gleichbedeutende עֶרֶשׂ. Auch diese Randbemerkung wurde schließlich dem Texte angehängt, aber später als die andere. Denn in dem ursprünglichen Texte der Sept. ist ערש nicht übersetzt; s. HIRSCHT in Ztschrift für wissensch. Theologie 1901, S. 59.

**Am 3 13** beginnt in Sept.: ἱερεῖς ἀκούσατε καὶ ἐπιμαρτυριᾶσθε, im MT.: שִׁמְעוּ וְהָעִידוּ. Vielleicht geht das in Sept. überschießende ἱερεῖς ebenfalls auf eine in den Text einbezogene Randglosse zurück; vielleicht wollte ein glossierender Leser in den הַיֹּשְׁבִים בְּשֹׁמְרוֹן בְּפְאַת מִטָּה gerade die Priester erkennen. —

**Am 4 2b.** Die landläufige Auffassung dieses Halbverses ist bestimmt durch das letzte Wort desselben, durch דּוּגָה. Indem diesem ἅπ. λεγ. die Bedeutung „Fischfang" zugewiesen wurde, wurden auch

die Bedeutungen von סִירוֹת und weiter von צִנּוֹת nach dieser Richtung hin abgebogen. Aber es ist keineswegs sicher, daß wirklich דוּגָה an der Stelle gestanden hat. Sept. hat jedenfalls eine andere Lesart gehabt, etwa דור oder נור, und hat dementsprechend übersetzt ἔμπυροι oder ὑποκαιομένους; vgl. HIRSCHT aaO., S. 61 f. Und da Sept. hier nichts von Fischfang weiß, so sind auch in ihr die Worte סִירוֹת und צִנּוֹת nicht von ihren gewöhnlichen Bedeutungen abgebogen, vielmehr — wie zu erwarten — durch λέβητας bez. ὅπλοις übersetzt worden.

Mir scheint, als sei דוּגָה des MT aus ursprünglichem דוד entstanden (für das ד an dritter Stelle statt ג spricht auch die vorausgesetzte Lesart der Sept.). Durch דוד, womit דָּוָדִים gemeint, wollte ein Leser am Rande bemerken, daß das Textwort סִירוֹת „Töpfe" bedeuten sollte, nicht etwa „Dornen" (סִירִים).

Es scheint mir weiter, als habe derselbe, oder ein anderer Leser der gleichen Absicht noch einmal, ebenfalls am Rande Ausdruck gegeben. Zu Beginn des 3. Verses lesen wir nämlich das grammatisch nur sehr hart zu konstruierende פְּרָצִים. Sept. zog dieses Wort noch zu v. $2^b$ und übersetzte es durch λοιμοί, oder durch ἐμβαλοῦσιν; vgl. HIRSCHT aaO. Λοιμοί zeigt, daß der Übersetzer פרצים als פָּרִיצִים auffaßte; ἐμβαλοῦσιν dürfte eine dem Sinne zuliebe gepreßte Übersetzung von פּוֹרְצִים sein. — Ich glaube, daß ursprünglich פרורים an den Rand geschrieben worden ist, um anzudeuten, daß das Textwort סִירוֹת wirklich „Töpfe" bedeutet. Wenn ר und das vorhergehende ו sich unten etwas aneinander neigten, konnte leicht צ dafür gelesen werden.

Also דוּגָה sowohl, wie פְּרָצִים dürften aus dem Texte zu entfernen sein. Es ist zu übersetzen „und man wird euch (Männer) an den Schilden wegnehmen,[1] und euch (Weiber) bis auf die letzte an den Kochtöpfen."

Es beginnt also v. 3 mit וְתֵצֶאנָה „und ihr (Weiber) werdet hinausgehn, jede grade aus." Dann folgen die beiden viel erörterten Worte וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה. Vielleicht ist das שׁ aus dem ersteren zu streichen „und ihr werdet nach dem Berg Ḥermon gehn." —

**Am 6 1.** Für das verderbte וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יְשׁ' schlage ich vor וּבְכוֹרֵי בֵּית יְשׁ'. (Vielleicht stand im Text ובכור", was leicht in ובכול' verlesen werden konnte, woraus sich dann das weitere entwickelte.) Ich möchte diese Veränderung den anderen, z. T. ganz ähnlichen Veränderungen vorziehen, die man in den Kommentaren und bei HIRSCHT aaO., S. 67 finden kann. —

[1] = Sept. καὶ λήψονται ὑμᾶς ἐν ὅπλοις.

**Am 6 11.** Für das ἅπ. λεγ. רְסִיסִים vermute ich הָרִיסִים. Durch die acht im Verse vorhergehenden ה verwirrt, ließ der Schreiber ה hier aus: ריסים. Später wurde das ausgelassene ה darübergeschrieben: הריסים; und endlich wurde das ה mit dem ähnlich aussehenden ם verwechselt und an falscher Stelle eingefügt. —

**Am 7 4.** לָרִב בָּאֵשׁ statt לְצָרֵב בָּאֵשׁ? —

**Am 9 6.** Vielleicht אֲשַׁהֲתָיו statt אֲגֻדָּתוֹ? —

---

[Abgeschlossen den 18. Oktober 1913.]

# Chronologische Studien zum Alten Testament.

Von **Oskar Fischer**, Oberlehrer in Döbeln, Sa.

## I.

## Weiteres zur Chronologie von MT.

Die in meiner Arbeit über die Chronologie von P[1] gewonnenen Resultate fordern zu einem Versuch auf, die Gesamtchronologie von MT zu ermitteln.

Über ihre beiden Hauptteile, die vor- und die nachmosaische Chronologie, hat sich folgendes ergeben:

I. Die Chronologie des Pentateuchs umfaßt 2058 Jahre vom Anfang bis zu Abrahams Wanderung (bei Einschluß einer Schöpfungsjahrwoche und der 30 Jahre des 2. Kenan)[2] und 685 Jahre von Abrahams Wanderung bis zu Mosis Tod (am Ende des 40. Jahrs der Wüstenwanderung).

II. Die Chronologie der folgenden Geschichtsbücher (bis II Reg) gliedert sich wie in LXX in zwei gleich lange Perioden von je 475 Jahren, die Richter- und Königszeit. Man vergleiche dazu die folgende Tabelle,[3] welche auch die vorausgehende Periode [Vorgeschichte Israels] mit umfaßt.

Mit den $685 + 475 + 475 = 1635$ Jahren der israelitischen Geschichte (Beginn: Abrahams Wanderung) oder $2058 + 1635 = 3693$ Jahren der Weltgeschichte ist aber möglicherweise die Chronologie von MT nicht abgeschlossen gewesen: es fehlt noch die Zeit bis zur Gegenwart des Chronologen und von da bis zum (nahen?) Ende — ein leichtes Rechenexempel für den zeitgenössischen Leser.

---

[1] s. ZAW 1911, 241—255.

[2] Aus Septuaginta und Leptogenesis (Buch der Jubiläen) in der zweiten Erzväterreihe zwischen Arpachsad und Serug zu ergänzen.

[3] Die Tabelle bietet sämtliche in Betracht kommenden Zahlen ungeändert dar.

| I. *Israelit. Vorgeschichte* | | | | II. *Richterzeit* | | III. *Königszeit* | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| MT | Jahre | LXX | Jahre | (MT u. LXX) | Jahre | (MT u. LXX) | Jahre |
| | | | | | | Sauls | |
| Die von den Erzvätern in Kanaan verbrachte Zeit | | | | | | I Sam 13 1 | 2 |
| | | | | | | Davids | |
| | | | | Vom Ende des Wüstenzugs bis zum Ende der | | II Sam 2 11 | |
| Gen 21 5 25 26 | | „Die Zeit, die | | Eroberung (das 41. bis | | I Kön 2 11 | 40½ |
| 47 9 | 215 | die Israeliten | | 45. Jahr Jos 14 10) | 5 | Salomos | |
| | | im Lande Ä- | | Zeit des Drucks vor Oth- | | I Kön 11 42 | 40 |
| | | gypten und im | | niel Ri 3 8 | 8 | Rehabeams | |
| | | Lande Kana- | | Ruhezeit durch Othniel | | I Kön 14 21 | 17 |
| | | an zubrach- | | Ri 3 11 | 40 | Abias | |
| Aufenthalt der | | ten“ Ex 12 40 | | Zeit des Drucks vor Ehud | | I Kön 15 2 | 3 |
| Israeliten in | | LXX [A. Luc. | | Ri 3 14 | 18 | Asas | |
| Ägypten Ex | | add. „sie und | | Ruhezeit durch Ehud | | I Kön 15 10 | 41 |
| 12 40 (= 2× | | ihre Väter“] | | Ri 3 30 | 80 | Josaphats | |
| 215) | 430 | | 435 | Zeit des Drucks vor De- | | I Kön 22 42 | 25 |
| | | | | bora-Barak Ri 4 3 | 20 | Jehorams | |
| | | | | Ruhezeit durch Debo- | | II Kön 8 17 | 8 |
| | | | | ra-Barak Ri 5 31 | 40 | Ahasjas | |
| | | | | Zeit des Drucks vor Gi- | | II Kön 8 26 | 1 |
| | | | | deon Ri 6 1 | 7 | Ataljas | |
| Die Wüsten- | | | | Ruhezeit durch Gideon | | II Kön 11 3 | 6 |
| wanderung | | | | Ri 8 28 | 40 | Jehoas' | |
| (ihr Abschluß: | | | | Abimelechs Gewalt- | | II Kön 12 2 | 40 |
| nach Ablauf | | Die Wüsten- | | herrschaft Ri 9 22 | 3 | Amazjas | |
| von 40 Jahren | | wanderung | | Ruhezeit durch Thola | | II Kön 14 2 | 29 |
| zu Beginn des | | bis zu ihrem | | Ri 10 2 | 23 | Asarjas | |
| 41. cf. Jos 4 19) | 40 | Abschluß | 40 | Ruhezeit durch Jair | | II Kön 15 2 | 52 |
| | | | | Ri 10 3 | 22 | Jothams | |
| | | | | Zeit des Drucks vor | | II Kön 15 33 | 16 |
| | | | | Jephtha Ri 10 8 | 18 | Ahas' | |
| | | | | Ruhezeit durch Jephtha | | II Kön 16 2 | 16 |
| | | | | Ri 12 7 | 6 | Hiskias | |
| | | | | Ruhezeit durch Ibzan | | II Kön 18 2 | 29 |
| | | | | Ri 12 9 | 7 | Manasses | |
| | | | | Ruhezeit durch Elon | | II Kön 21 1 | 55 |
| | | | | Ri 12 11 | 10 | Amons | |
| | | | | Ruhezeit durch Abdon | | II Kön 21 19 | 2 |
| | | | | Ri 12 14 | 8 | Josias | |
| | | | | Zeit des Drucks vor | | II Kön 22 1 | 31 |
| | | | | Simson Ri 13 1 | 40 | Joahas' | |
| | | | | Ruhezeit durch Simson | | II Kön 23 31 | ¼ |
| | | | | Ri 15 20 16 31 | 20 | Jojakims | |
| | | | | Ruhezeit durch Eli | | II Kön 23 36 | 11 |
| | | | | I Sam 4 18 | 40 | Jojachins | |
| | | | | | | II Kön 24 8 | ¼ |
| | | | | | | Zedekias | |
| | | | | Ruhezeit durch Samuel | | II Kön 24 18 | |
| | | | | I Sam 7 2 | 20 | 25 2 f. | 10 |
| | 685 | | 475 | | 475 | | 475 |

Herrschaft

Glücklicherweise wissen wir genau, wann das 10. Jahr Zedekias (das 1635. der Geschichte Israels) schließt und das erste des Exils beginnt: im Frühling 586 v. Chr. Rechnen wir von da weiter, so ergibt sich als das Jahr 2058 der Geschichte Israels [oder: als das Jahr $4116 = 12 \times 7 \times 7 \times 7$ der Weltgeschichte] das Jahr vom 1. Nisan 164 v. Chr. bis zum letzten Adar 163 v. Chr.: ein außerordentlich wichtiges Resultat, da im selben Jahre 164/163 das Buch Daniel das Ende erwartet ($3^1/_2$ Zeiten, d. h. Jahre, nach dem Greuel des Dezembers 168 v. Chr. oder auch 1290 bez. 1335 Tage nach dem gleichen Zeitpunkt cf. Dan 12 7 $11^1$ 12).

Daraus ergibt sich die Folgerung, daß die Chronologie von MT einige Zeit nach dem Greuel des Dezembers 168 (also im Anfang des Makkabäeraufstandes) ihre Zuspitzung auf das „Ende" erhalten hat. An der Chronologie von P sind damals keine Veränderungen vorgenommen worden (wegen der besonderen Heiligkeit des „Gesetzes"?), wohl aber vermutlich an der Richter- und Königschronologie.

## II.

## Die Gesamtchronologie von P.

Eine zweite Frage, die wir zu beantworten haben, ist die, ob die Vorzeitchronologie des Priesterkodex (Abschluß: das 41. Wanderjahr des Volks)[2] als ein Torso zu betrachten ist, oder ob sie als Unterbau einer großen Weltchronologie geschaffen ist, die im ersehnten „Ende" gipfelt.

Die Lösbarkeit dieses Problems hängt davon ab, ob wir die Veränderungen nachweisen können, welche man allem Anschein nach im Anfang der Makkabäerzeit an der „Richter- und Königschronologie" angebracht hat. Nur dadurch ist nämlich eine Rekonstruktion der letzteren

---

[1] An einer anderen Stelle (8 14) werden allerdings nur 2300 Abende und Morgen, d. h. 1150 Tage oder 3 Jahre und 50 Tage von der Entweihung des Tempels bis zur Wiederherstellung des Kultus gerechnet, aber auch so kommen wir in die nächste Nähe des Jahres 164/63. — Der willkürliche Ansatz, den das Buch Daniel 9 24 ff. für die Zeit vom Beginn des Exils bis zum Ende darbietet, erfolgt im Interesse einer bestimmten Theorie (9 2 21 ff.) und beweist deshalb noch lange nicht, daß dem Verfasser des Buchs Daniel die wirkliche zeitliche Entfernung vom Exil (von dem an man gewiß noch lange zählte, das Eingreifen Jahwes mit Sehnsucht erwartend cf. Sach 7 1 ff.) unbekannt gewesen wäre. Wohl aber konnte sein Buch, einmal kanonisiert, verwirrend wirken.

[2] Mit dem Jahr des Einzugs Israels in Kanaan, dem Erfüllungsjahr der Verheißungen, schließt P seine Geschichtserzählung (Num 33 38 Jos 4 19 5 10 18 1). Es ist das 41. Wanderjahr, das 686. ($= 2 \times 7 \times 7 \times 7$) Jahr seit Abrahams Wanderung und das 2744. $= 8 \times 7 \times 7 \times 7$) Jahr seit „Anbeginn".

in derjenigen Form möglich, welche sie zur Zeit der Entstehung von P gehabt — oder erhalten hat.

Zunächst fällt uns auf, daß die Stelle Jos 14 6ff. ausdrücklich 45 = 38 + 7[1] „Wanderjahre" zählt, während P nach alter guter Tradition 40 Wanderjahre (d. h. die ungefähre Dauer einer Generation) berechnet, welchen das Eroberungsjahr als das 41. folgt. Da die Rechnungsweise von P den ursprünglicheren Eindruck macht, so erhebt sich gegen Jos 14 6ff. der Verdacht einer recht späten Entstehung, zumal da man den Eindruck hat, als ob diese Stelle im Geiste der Haggada[2] geschrieben wäre, wozu noch in der Form המסיו v. 8 ein offenbarer Aramaismus[3] und in der Lokalisierung der Enakiter in und um Hebron ein an die

---

1 Von Kades bis zum Sared (Einzug ins Ostjordanland) sind es 38 Jahre (Dtn 2 14) und von Kades bis zur Verteilung des Landes 45 Jahre (Jos 14 7 10). Folglich kommen auf die Eroberung des Ost- und Westjordanlandes zusammen 7 Jahre, also eine Jahrwoche (cf. die verwandte Stelle Num 13 22, die Voraussetzung für Jos 14 13ff.).

Das Ostjordanland ist nach dem Exil (zur Zeit von P) noch verlorenes Gebiet; später erst findet sich wieder in diesen Gegenden eine jüdische Diaspora (zur Makkabäerzeit cf. I Makk 5 9ff.). Dies wird der Grund sein, weshalb P die Überschreitung des Jordans Beginn des Heilsjahrs sein läßt.

2 Die Haggada bearbeitet — vom heiligen Text ausgehend, der schon als eine gegebene Größe vorliegt, die heilige Geschichte in lehrhaft-erbaulichem Sinn, wobei eine strengere Art der Bearbeitung, die die verschiedenen Angaben der Texte miteinander kombiniert, einen aus dem andern ergänzt, die Chronologie feststellt usw., von einer freieren überwuchert wird, welche zwanglos mit dem Text schaltet, ihn durch eigene Zutaten aufs mannigfaltigste ergänzend (Man vergleiche dazu SCHÜRER, Geschichte des jüdischen Volkes usw. Bd. II 1898 S. 338; Die Haggada). Jos 14 6 ff. hat etwas von haggadischer Art, die man an Chronik und Leptogenesis (cf. die Patriarchenreden!) studieren kann, wie denn auch Kalebs Verdienst in die „volle Nachfolge Gottes" v. 8 14 (so auch in verwandten, ähnlich zu beurteilenden Stellen!) gesetzt wird — den Ruhmestitel des Spätjuden. Von den Mitteln, mit denen die Haggada neue Details gewinnt, scheinen sich in Jos 14 6ff. zu finden: 1. das sagenbildende Element der Haggada, nämlich die Anschauung, daß die Urbevölkerung in und um Kanaan — Riesen gewesen seien (cf. das makkabäische Kapitel Gen 14 und eine Reihe mit Jos 14 6ff. verwandter — ebenfalls spätjüdischer? — Stellen), 2. die kabbalistische Verwertung der Siebenzahl (nach Henoch 93 9 ein Merkmal der Zeit der großen Religionswende um 170 v. Chr.), die sich in der Annahme einer Eroberungsjahrwoche s. o. zeigt (cf. Gen 14 5 sowie die zu Jos 14 6ff. die Voraussetzung bildende Stelle Num 13 22), 3. die Verwertung überlieferter Namen zur Bildung neuen Details (Personen aus Ortsnamen: Arba Jos 14 15 aus Kirjath Arba d. i. Hebron, wie Gen 14 Eskol und Mamre aus bekannten Örtlichkeiten bei Hebron), 4. vielleicht auch die Gematria s. u. S. 51 Anm. 2 (d. h. die Verwendung des Zahlenwerts der Buchstaben zu allerlei Folgerungen), deren bekanntes Beispiel in Gen 14 die Umbildung Eliesers (Zahlenwert: 318) zu 318 Knechten Abrahams ist. — Über die Widerspiegelung von Ereignissen der Makkabäerzeit in Jos 14 6 ff. (ähnliche Erscheinungen in Gen 14) cf. S. 49 Anm. 1.

3 Hierher gehören auch die Riesennamen Sesai, Ahiman und Thalmai in Stellen, die mit Jos 14 6 ff. eng zusammengehören (Num 13 22 Jos 15 14 Ri 1 10). Es sind, worauf NOWACK zur Stelle aufmerksam macht, aramäische Bildungen.

Ereignisse des Makkabäeraufstands erinnerndes Moment[1] kommt (cf. I Makk 1 65 cf. 4 61).

Eine Art Fortsetzung zu Jos 14 6ff. bildet Ri 3 7—11, nicht nur in chronologischer Beziehung (Othniel der 1. Richter!), sondern auch inhaltlich, insofern auf Kalebs Führerschaft die seines Bruders Othniel[2] [ben Kenas, nicht Jephunnes Sohn!] folgt. Auffälligerweise scheint Othniels Gegner Kusan Risataim („Mohr des Doppelfrevels") ein Abbild des Antiochus Epiphanes zu sein,[3] woraus sich ergeben würde, daß die recht farblose Stelle der Makkabäerzeit ihre Entstehung verdankt.

---

1 Hebron ist der Zankapfel zwischen Juden und Edomitern gewesen, wie aus der Rolle hervorgeht, welche nach Leptogenesis das „Gebirge Hebron", vor allem der Turm (d. h. die Zitadelle) im Kampf zwischen Jakob und Esau und noch später spielt Leptogen. 36 20 37. 38 1ff. 46 10 (cf. Jos 14 12 „Gib mir dies Gebirge," worauf die Verleihung Hebrons erfolgt). Die Einwohner Hebrons sind nach Leptog. 37 15 Freunde Jakobs gewesen, wie auch in Gen 14 die drei Verbündeten von Hebron (חברו v. 3 auch in v. 13b unterzulegen als Wortspiel mit חברון, wie Jos 14 7 „Ich brachte Bescheid לבבי כאשר עם" ein solches mit כלב = כְּ + לֵב? Cf. die fein pointierte Geschichte Jos 15 15ff. = Ri 1 11ff.!) Abraham zur Seite stehen. Im Makkabäeraufstand schleift Judas die idumäische Festung Hebron, nachdem kurz zuvor die mit den (priesterlichen) Makkabäern verbündeten Asidäer, die „nicht zum Stamm jener Männer gehörten, durch deren Hand Israel Heil verliehen war" (I Makk 5 62) vor Jamnia eine Niederlage erlitten hatten (I Makk 5 65). Im zweiten Buch der Makkabäer, das nach KOSTERS den Asidäern den Hauptanteil an den Siegen statt den Makkabäern zuschreibt, werden, was sehr beachtlich ist, die Asidäer 12 36 mit dem Rätselnamen „Esri und seine Leute" bezeichnet, d. h. vielleicht als Kelubaiter oder Kalebiter. (Cf. I Chron 27 26 „Esri, der Sohn Kelubs". Der Name Esri kommt sonst im AT nicht vor, der Name Kelub oder mit aramäischer Endung Kelubai nur noch I Chron 4 11—12 2 9 für das Geschlecht, das auch Kaleb genannt wird.)

2 Wie Kaleb Herr von Hebron, soll Othniel nach Jos 15 13ff. = Ri 1 10ff. der Herr von Kirjath-Sepher sein, d. h. Stadt der Schrift[-gelehrsamkeit] (cf. den fein pointierten Schriftgelehrtenwitz mit der im aramäischen נגב „austrocknen" erhaltenen Grundbedeutung des geographischen Begriffs Negeb = Südland), wie ja auch die mit Kenas (Kelub = Kaleb und Othniel) zusammengehörigen Keniter oder Kiniter nach I Chron 2 55 Schriftgelehrte sind (angebliche Nachkommen des [Midianiters Num 10 29!] Hobab, des Verwandten Mosis, mit Kaleb = Kelub usw. zusammen genannt Ri 1 10—16 und im Register I Chron 2 50—55 4 2—15, wo in 4 8 vielleicht wegen 2 55 statt קוץ Koz — קַיִן Kain zu lesen und in Hazobeba eine Verstümmelung von Jaebez (יעצ' gedeutet) v. 9 zu sehen, also die Dreiheit Kain—Kelub—Kenas (Othniel) in v. 8—14 [Anub v. 8 der dritten Enakiterstadt Anab Jos 11 21 gleich?] herzustellen ist). Sollten wir es hier mit der Synagoge der Asidäer zu tun haben, aus der nach LUCIUS (der Essenismus usw. Straßburg 1881) der Essenismus erwachsen ist? Sie wären dann die neuen Rechabiter von I Chron 2 55. 4 12 (רכה = רכב!).

3 Dafür sprechen — abgesehen davon, daß der „Mohr des Doppelfrevels" als König von Aram, d. h. Syrien (v. 10) oder Aram Naharaim, d. h. Mesopotamien (v. 8) bezeichnet wird — eine Reihe von Analogien zum Teil frappanter Art. Antiochus ist nach I Makk 1 10 die ῥίζα ἁμαρτωλός „der frevelhafte Sproß" (ἁμαρτωλός in LXX meist Wiedergabe von רָשָׁע, womit Risataim zusammenhängt). Unter dem für Antiochus passenden Namen Makamaron (gebildet von מכמר = παγίς „Fallstrick"? — cf. I Makk 1 35, wo die Bezeichnung

Ausführlicheres über das Kenisiterbrüderpaar als eine tendenziöse Schöpfung des Spätjudentums (Zweck: das Einströmen edomitischer

---

παγίς leicht auf Antiochus zu übertragen ist), König von Assur = Kanaan (Assur wohl gleich Syrien wie in andern Stellen, z. B. Jes 10 24 11 11 14 25 usw. nach MARTI) bringt ihn die Leptogenesis. Ganz deutlich werden nämlich in der Stelle Leptog. 46 6 ff. unter leichter Verhüllung die aus Dan 11 25 ff. (11 40 ff. fällt in die Endzeit) und I Makk 1 16–19 bekannten beiden Feldzüge des Antiochus geschildert, in deren erstem er wegen Erhebung Physkons zum König Alexandria nicht erobern konnte, während sich an den zweiten (durch Intervention der Römer beendigten) seine Ränke gegen den heiligen Bund, d. h. die Juden, anschlossen (der eigentliche Bedränger der Israeliten in Ägypten — der Syrerkönig! Kein Wunder, wenn er der erste Bedränger in Kanaan ist). Als Nebukadnezar von Assyrien (!) tritt Antiochus bekanntlich im Buch Judith auf, als der „wilde, ein anderes Recht habende, flammende Purpurträger" in den Sibyllinen III. Buch 388 ff. Endlich finden wir ihn noch in der Chronik (II Chron 14 8 ff.) als den Mohren Serah, wobei Serah זרח eine genaue Wiedergabe des Namens Epiphanes ist (Επιφανής bekanntlich = „(der Gott,) der wie die Morgensonne hervortritt", wie auch LXX den das glänzende Aufgehen (der Sonne!) bezeichnenden Stamm זרח, wenn Jahwe das Subjekt ist, mit ἐπιφαίνομαι Dtn 33 2 [Jes 60 2 getrennt ἐπὶ δὲ σὲ φανήσεται κύριος] wiedergibt). Antiochus, der an der Spitze der unterworfenen Libyer und Kuschiten (Mohren) aus Ägypten heranzog oder — in der Endzeit — heranziehen soll (Dan 11 25–45, vor allem v. 43) ist somit selbst zum Mohren (verachtet Amos 9 7), zu einer Art Teufel (διάβολος I Makk 1 36, leicht fälschlich auf Antiochus zu beziehen) geworden (cf. die Syrerkönige als Raben in Henochs Tiervision 90 8 ff.), woraus sich ungezwungen der für den Syrerkönig von Ri 3 7 ff. befremdliche Name „Mohr des Doppelfrevels" erklärt. Im einzelnen weise ich noch auf folgende Übereinstimmungen hin: Antiochus wie Serah ziehen mit Mohren und Libyern von Ägyptern herauf (II Chron 16 8 14 8 ff. zu vergleichen mit Dan 11 25–45, bes. 43 [I Makk 1 20 ff.]). Altäre werden von ihnen errichtet und der Brandopferaltar entweiht (II Chron 15 8. Wer hätte das nach 14 1–4 sonst getan als Serah? — I Makk 1 54 59 4 44 f.), der dann von Grund auf neugebaut (II Chron 15 8 ויחדש. I Makk 4 47 ᾠκοδόμησαν [A ᾠκοδόμησεν] τὸ θυσιαστήριον καινὸν) und mit Opfern und Musik eingeweiht wird (II Chron 15 9–15 I Makk 4 36–59).

Frappant ähnlich ist überhaupt das Leben des Asa (II Chron 14—16, Erweiterung von I Kön 15 9–24) dem des Judas Makkabäus (I Makk 2 1—9 22). Bei beiden finden sich (nach der Reihenfolge von II Chron 14—16): 1. Eifern ums Gesetz zu Beginn ihrer Tätigkeit; wie ein Vergleich zwischen II Chron 14 1–4 (woher die fremden Altäre?) und I Makk 2 45–48 (1 54 die Altäre des Antiochus!) lehrt. — 2. Festungsbau während einer Ruhepause im Hinblick auf künftige Kämpfe (II Chron 14 5–7 und I Makk 4 60–61). — 3. ein großer Sieg in Idumäa gegen einen vom Süden her drohenden Feind (im einen Fall über den Mohren Serah II Chron 14 8–11, im andern über des Antiochus Reichsverweser Lysias I Makk 4 26–35, nach zwei kleineren Siegen über Gorgias (cf. Asas Gebet vor der Schlacht mit Gebeten des Judas in gleicher Lage I Makk 4 30–33 8–11 3 18–22). — 4. Verfolgung der geschlagenen Feinde nach Philistäa, reiche Beute im Lager und in den Philisterstädten (II Chron 14 12–14, bei anderer Gelegenheit II Makk 4 14–15 22–23 5 68). — 5. Erneuerung des Brandopferaltars nach dem Sieg über Serah bez. Lysias, woran sich ein Freudenfest mit Opfern und Musik schließt II Chron 15 8–15 I Makk 4 36–59. — 6. Übernahme auswärtiger Juden nach Jerusalem, wo sie gesichert sind (aus Ephraim, Manasse und Simeon II Chron 15 9 — aus Galiläa, Arbatta und Gilead I Makk 5 1–54, zuletzt Dankfest. [NB. Die von Asa — wann? — eroberten Städte auf dem Gebirge Ephraim, aus denen er die Scheusale beseitigte 15 8, erinnern an die von Jonathan, des Judas Nachfolger, gewonnenen samaritanischen Vogteien,

Elemente zu rechtfertigen) soll später folgen, um den Gang unserer Untersuchung nicht allzusehr zu unterbrechen.[1]

Nach Wegfall der Zahlen von Jos 14 6 ff. und Ri 3 7 ff. umfaßt die Richterzeit nur noch 422 Jahre cf. Tabelle; doch kommen wir statt dessen auf die Zahl 419, wenn wir die 3jährige Regierung (שרר statt שפט Ri 9 22) des Bösewichts Abimelech (in der wilden Makkabäerzeit [wieder] eingefügt?) streichen, wodurch die Zwölfzahl der Richter hergestellt wird, — und endlich auf die heilige Zahl 420, wenn wir das Eroberungsjahr des Priesterkodex — als das erste Jahr auf dem Boden Kanaans — hinzunehmen.[2]

An der Chronologie der Königszeit sind Veränderungen weder nachweisbar noch zu erwarten. Beginnt die Richterzeit mit dem Eroberungsjahr als dem ersten in Kanaan, so werden wir als Schlußjahr der Königszeit und damit der vorexilischen Volksgeschichte das 11. Jahr Zedekias anzusetzen haben — das letzte auf dem Boden Kanaans (zugleich das erste des Exils!); denn das Denken des Golajuden dreht sich um den Besitz des Landes!

Wir erhalten somit als Dauer der Periode vom Einzug ins Land bis zum Verlassen des Landes $420 + 476 = 896$ oder $128 \times 7$ oder $2^7 \times 7$ Jahre — eine passende Fortsetzung der Vorzeitchronologie von P.[3]

deren Bevölkerung wohl schon vorher nach Jerusalem gravitierte]. — 7. Trotz großer Erfolge ein tragisches Ende nach Verbündung mit einer auswärtigen Macht (II Chron 16 7 Aram — I Makk 8 Römer), aber großartige Bestattung (II Chron 16 I Makk 9 1—22).

[1] Vorläufig sei nur bemerkt, daß 1. Kenas für P ein Edomiterklan ist Gen 36 42, für die Chronik aber der Hauptbestandteil Judas I Chron 2 50—55 4 2 ff., und daß 2. P wohl einen Judäer Kaleb ben Jephunne als Gegenstück zu Josua kennt oder erfindet Num 13 6 14 6 ff. 38 34 19, aber nichts von Kalebs angeblicher Zugehörigkeit zu Kenas und von angeblichen Nachkommen Kalebs unter Juda zu wissen scheint. So ist also vielleicht der Anschluß der Kenisiter an Juda in spät nachexilische Zeit zu setzen und der „Kenisiter" Kaleb als das Produkt einer Identifikation des judäischen Kundschafters (P) mit dem judaisierten Edomitergeschlecht Kelub (Bruder Othniels ben Kenas) I Chron 29 4 11—12 zu betrachten. Weiteres darüber an anderer Stelle; alsdann wird auch eine Ausscheidung der ganzen (nicht allzu schwer ausscheidbaren) spätjüdischen Schicht versucht werden, deren Hauptmerkmale einerseits Hervorhebung der Kenisiter (Kiniter oder Keniter) und andererseits Riesenlegenden sind.

[2] Der makkabäische Redaktor mag den Einschub von 52 Jahren (42.—45. Wanderjahr Jos 14 6 ff., 48 Jahre Ri 3 7 ff.) dadurch vor dem eigenen Gewissen gerechtfertigt haben, daß 52 nur eine Gematria des Namens Kaleb (כ k = 20, ל l = 30, ב b = 2) ist, dessen Person im Mittelpunkt steht. Etwas absolut Sicheres läßt sich natürlich nicht darüber sagen.

[3] Die Zahl 128 konnte als siebente Potenz von 2 recht wohl als heilig betrachtet werden. Ich erinnere daran, daß der Samaritanus nach unsern Ergebnissen $50 \times 49 + 14 \times 49 = 64 \times 49$ Jahre oder $2^6$ Jubiläen von Adams Tagen bis zum Einzug des Volks in Kanaan rechnet, also die Hälfte von 128 Jubiläen. — Das Jahr des Einzugs Israels ins Land spielt eine Doppelrolle: einerseits bringt es mit der Eroberung Kanaans den Abschluß

Glücklicherweise können wir genau feststellen, wie viel Jahre P auf den vorexilischen Aufenthalt des Volks in Kanaan rechnete.

Im Priesterkodex (Lev 26 34f. 43) heißt es ausdrücklich, daß das Volk so viel Jahre in der Verbannung weilen solle, als die Zahl der (im Land verbrachten, aber) nicht gefeierten Sabbathjahre betrug. Da Esra mit seiner Gola am 1. Nisan 458 v. Chr. aus Babylonien aufbrach, womit natürlich das Exil für ihn und seine Leute schloß (Anfang: das 11. Jahr Zedekias), so beträgt die Läuterungszeit des Exils genau 128 Jahre [vom 1. Nisan 586 v. Chr. bis zum 1. Nisan 458!]. Demzufolge muß man erwarten, daß P als Dauer der vorexilischen Volksgeschichte (vom Einzug des Volks in Kanaan an) $128 \times 7$ Jahre vorfand — oder, wenn er sie nicht vorfand, sie herstellte.

Doch nun die Hauptsache:

Am 1. Nisan 458 v. Chr. sind verstrichen:

128 Jahre seit dem Beginn des Exils (1. Nisan 586)
$128 + 475 = 603$ Jahre seit dem Beginn der Königszeit
$603 + 420 = 1023$ Jahre seit dem Einzug des Volks in Kanaan
$1023 + 685 = 1708$ Jahre seit Abrahams Wanderung
$1708 + 2058 = 3766$ Jahre seit „Anbeginn".

Es fehlen also am 1. Nisan 458 v. Chr. genau sieben Jahre an der Vollendung von $7 \times 7 \times 7$ Jahren ($11 \times 7 \times 7 \times 7 = 3773$).

Das Manko von sieben Jahren (eine Jahrwoche!) erklärt sich höchst ungezwungen daraus, daß Esra bei seinem Aufbruch aus Babylonien (Abschluß des Priesterkodex)[1] sich noch nicht am Ende der Dinge glauben konnte, sondern höchstens dicht davor, weil das neue Gott wohlgefällige Israel erst mit Hilfe des neuen Gesetzes geschaffen werden mußte. Kein Wunder, wenn er deshalb eine Jahrwoche Frist setzte, — entsprechend der Schöpfungsjahrwoche zu Beginn seiner Chronologie. „Gebt acht auf das nächste Sabbathjahr; wir treten jetzt in die letzte Jahrwoche ein!" rief er also seinen Zeitgenossen zu.

Nach alledem ist es dreierlei, was uns zeigt, daß wir mit der (an sich schon begründeten) Ausscheidung von Jos 14 6—15 und Ri 3 7—11 (sowie Abimelechs) den richtigen Weg eingeschlagen haben:

---

der alten Zeit — andererseits eröffnet es als das erste Jahr auf dem Boden Kanaans die Neuzeit. Eine ähnliche Doppelrolle spielt das 11. Jahr Zedekias als letztes der $128 \times 7$ Jahre der Volksgeschichte auf dem Boden Kanaans und als erstes der 128 Jahre des Exils, welches Esra und seine Gola, als sie am 1. Nisan 458 aus Babylonien aufbrechen, für beendet halten.

[1] Kein Termin ist dafür passender als dieser!

1. Die Richterzeit wird dadurch ins Geschick gebracht, sowohl was die Zahl der Richter (12!), als auch was die Ausdehnung dieser Periode betrifft (420 Jahre!).

2. Es ergeben sich dann genau soviel vom Volk vorm Exil in Kanaan verbrachte Sabbathjahre, als die Zeit des Exils für die Gola Esras beträgt, was nach Lev 26 34ff. 43 zu erwarten ist.

3. Endlich ergibt sich dann ungezwungen das für P passende „Ende".

Nachtrag bei der Korrektur. Man beachte, daß die S. 47 Z. 4 genannte Zahl 2058 gerade die Hälfte von 4116, also $= 6 \times 7 \times 7 \times 7$ ist.

---

[Abgeschlossen den 14. Dezember 1911]

# Einige Bemerkungen zur hebräischen Grammatik.

Von Professor D. G. Beer in Heidelberg.

## I. Zur Endung des hebräischen Perfekts und Imperfekts.

Man meint gewöhnlich, daß die 3. Singul. m. der hebräischen Perfekta einst auf *a* endigte, wie im Arabischen, jetziges שָׁלַח früher also einmal *šalaḫa* lautete. Eine Spur dieses *a* findet man im Hebräischen bei der Anhängung gewisser Suffixe, z. B. שְׁמָרַנִי usw. So legen sich u. a., um nur zwei Hauptautoritäten auf dem Gebiet der vergleichenden semitischen Grammatik zu nennen, NÖLDEKE (Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. Straßburg 1904, S. 16) und BROCKELMANN (Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. 1908, I. S. 571) die Sache zurecht.

Was dieses *a* sein soll, darauf gibt es keine befriedigende Antwort.

Die Analogie der südsemitischen Sprachen, die bei der 3. Sg. m. die Endung *a* haben, bleibt für das Hebräische besser aus dem Spiele, da das südsemitische *a* selbst noch dunklen Ursprungs ist (NÖLDEKE aaO., S. 17). Sind die übrigen Formen des Perfekts von der 3. Sg. m. abgeleitet, so sprechen Bildungen wie قَتَلْتُ, قَتَلْتِ — קָטַלְתְּ קָטַלְתָּ usw. dagegen, daß der 3. Sg. m. das *a* im Arabischen und Hebräischen charakteristisch sei. Sodann hat man längst erkannt, daß das hebräische Imperfekt mit Suffixen in Formen wie יִשְׁמְרַנִי einfach von den entsprechenden Formen der sogenannten Verba ל״ה, verbunden mit Suffixen, beeinflußt sei (BROCKELMANN aaO., S. 291; STRACK, Hebr. Grammatik [10/11] 1911, S. 104e).

Was für das hebräische Imperfekt mit Suffixen recht ist, wird für das hebräische Perfekt mit Suffixen billig sein. Ist das ֵ in יִרְאֵנִי vorbildlich für das ֵ in יִשְׁמְרֵנִי usw., dann ist das ַ in שְׁמָרַנִי usw. nichts anderes als die Endung *a* der Verba ל״ה, in der 3. Sg. m., der einzigen Verbalgruppe, die im Hebräischen wirklich vokalischen Ausgang hat. Formen wie נָתַנִי sind also das Muster für Formen wie שְׁמָרַנִי, נְתָנַנִי usw. Dann fällt aber die letzte Stütze für die Behauptung hin, daß die 3. Sg. m.

im Hebräischen einst auf *a* endigte. Zeigen doch auch Formen wie שָׁמְרָךְ, יִשְׁמָרְךָ das Fehlen des vokalischen Auslautes sowohl in der 3. Sg. m. des hebr. Perfekts, wie des Imperfekts.

Eine ähnliche Rolle wie für das Verb spielen die ל״ה-Stämme bekanntlich auch für das Nomen. Formen wie דָּבָרֵנוּ sind nach מַעֲשֵׂנוּ usw. gebildet.

Das Hebräische geht in diesen Dingen eben seine eignen Wege und darf hier beileibe nicht in das Schema des Arabischen hineingequetscht werden.

## II. Zur Betonung des Perfekts und Imperfekts.

1. Der jetzigen Betonung des Perfekts Qal *qaṭál* ging eine ältere Betonung *qáṭal* voraus; Reste derselben liegen u. a. in dem Gegenton bei קָטְלָה und קָטְלוּ vor. Der Intensiv und Conativ würden, von einem Grundstamm *qaṭál* abgeleitet, *qaṭall* und *qaṭāl*, aber nicht *qaṭṭal* und *qāṭal* lauten.

2. Der jetzigen Betonung des Imperf. Qal **jaqṭúl*, **jaqṭíl* und **jaqṭál* ging eine ältere Betonung **jáqṭul*, **jáqṭil* und **jáqṭal* voraus. Imperfekt und Imperativ gehören zusammen. Dem Imperativ Qal liegen die Formen **quṭul*, **qiṭil* und **qaṭal* zugrunde (Brockelmann aaO., S. 544). Das Imperfekt 3. Sg. m. ist vom Imperativstamm durch vorgesetztes *ja* gebildet. **jaquṭul* > **jaqṭul* — der Wegfall des Vokals hinter dem ersten Radikal war nur möglich, wenn *jáquṭul*, *jáqiṭil* und *jáqaṭal* betont wurde. Das heißt dann aber: Der jetzige Jussiv im Hebräischen ist das alte Imperfekt, und das jetzige Imperfekt ist eine Neubildung. Das ist u. a. sehr deutlich bei den Verben ע״ו und ע״י. Hier sind יָקָם — וַיָּקָם, יָקֻם — וַיָּקֻם die alten Imperfekte, während יָקוּם — יָקִים Neubildungen sind, um die „hohlen" Stämme dem Volumen des dreikonsonantigen Verbs anzupassen. Die Betonung *jáqṭul* usw. beweisen aber auch die sogenannten Kurzformen der Verba ל״ה, welche m. E. älter sind als die sogenannten Langformen. Formen wie וַיִּרְא, וַיִּבֶן setzen eine Zwischenstufe **jári'*, **jábin* usw. voraus. Wie *qáṭil*-Formen beim Nomen zu *qaṭl*-Formen verkürzt werden können, zB. **katip* כָּתֵף „Schulter" cstr. *katp* = כֶּתֶף, indem **kátip* betont war, so ist aus **jári'* יְרָא usw. geworden. Zu יְרָא ist יִרְאֶה Neubildung, wie zu יְהִי (ältere Form *jáhi*, vgl. יֶהִי) יִהְיֶה, unter Anpassung an das Schema des dreikonsonantigen Verbs. Das ist auch zu berücksichtigen bei dem Gottesnamen יְהוּ verglichen mit יַהְוֶה. Das *u* wurde konsonantisch beim Antritt der Endung ־ֶה, um den Hiatus *u* — ־ֶה zu vermeiden. יְהוּ verhält sich zu יַהְוֶה wie רַע zu רָעָה, צֹאן zu

צִנָּה. Ist hier das ־ה überall ursprünglich? Für die Aussprache *jahu* zeugen 1) die assyr. Inschriften; 2) die aram. Papyri aus Ägypten. Die Juden in Elephantine behielten die Aussprache *Jahu* bei. — *Jahu* kann über *jau* auch zu יו zusammengezogen werden. Für יו kann יְהוֹ gesagt werden, wie u. a. die Spielerei יְהוֹשִׁיעַ I Sam 17 47 neben יוֹשִׁיעַ beweist. So lassen sich von *jahu* aus auch Namen wie יוֹנָתָן — יְהוֹנָתָן erklären. יְהֹ wird eine liturgische oder gelehrte Spielart zu יְהוֹ sein.

Das ־ה in יְהוָה, יִבְנֶה, מַעֲשֶׂה ist = *ai* cf. שָׂדֶה neben שָׂדַי. In תִּרְעֶינָה ist ־ֶי = *ai*, denn vor ־ָ wird ־ֵי gewöhnlich ־ֶי geschrieben, vgl. עֵינֶיךָ, יָדֶיהָ usw.

Auch das hebräische Nomen in Formen wie *qaṭal* u. ä. war vornbetont und im Allgemeinen vokallos endend. Das erstere folgt aus dem schon zitierten Beispiel *katip*, das nur zu *katφ* werden konnte, wenn dieses *kátip* betont war. Der vokallose Ausgang des hebräischen Nomens folgt aus dem Antritt der Suffixe an das Nomen. In Formen wie יָדֵנוּ, יָדְךָ stammt das ־ָ aus der Analogie der Substantive von Stämmen לה zB. מַעֲשֶׂה her. Bei יָדוֹ, יָדָהּ haben Bildungen wie לוֹ, לָהּ, d. h. auf *a* auslautende Gebilde zu Paten gestanden, während bei יָדְכֶם der konsonantisch endende Stamm deutlich hervortritt. In Formen wie שְׁמוּאֵל, אֲבִי cstr., בְּנוֹ (in בנו בער Num 24 3 u. ö.) sind *u*, *i*, *o* Additamente, um die zweikonsonantigen Nomina zu kompletieren, vgl. die Verba לה.

Segolata wie קֹדֶשׁ, סֵפֶר, דֶּרֶךְ (**dark*, **siφr*, **qudsch*) sind den zweikonsonantigen Nominibus wie עַם, אַם, חֵק (vgl. FRANKENBERG, Beihefte z. ZAW XXVI, S. 96) nachgebildet. Formen wie *darku*, *siφru* und *qudschu* zu supponieren, um *dark* usw. herauszubekommen, ist vom Übel.

Sind hebräische Nomina wie *qaṭal* einst vornbetont und vokallos endend gewesen, so wird damit eine neue Stütze für den gleichen Ausgang des hebräischen Nomens und Verbs geboten. Im Allgemeinen ist das Nomen älter als das Verb — das lehrt u. a. die Sprache der Kinderstube!

## III. Zu den Stämmen ע״י und ע״ו.

Daß die Formen des Absolutus זַיִת und מָוֶת künstliche Gebilde sind, dürfte bekannt sein. Die Aussprache *zait* und *maut* ist eine ältere Stufe, die für den cstr. זֵית (aus *zait*) und מוֹת (aus *maut*) vorausgesetzt wird; *ai* und *au* sind dabei Diphthongisierungen von *î* und *û*. Vgl. יָקוּם, Inf. קוּם — יָקוּמוּ Inf. קוֹם, יָשִׂים, Inf. שִׂים (neben שׂוּם) — יָסִיר, Inf. סוּר (zyt — Zeit, hus — Haus).

Dann sind aber Substantiva wie זַיִת und מָוֶת kein Beweis für ein ursprüngliches י oder ו bei den „hohlen" Stämmen עי und עיו!

Die Erkenntnis von dem ursprünglichen Bikonsonantismus der sogenannten schwachen Stämme (wofür richtiger zu sagen wäre: in der Entwicklung zum Trikonsonantismus begriffenen Stämme) bricht allmählich in der Behandlung der hebräischen und allgemeinsemitischen Grammatik durch. Das beste, was ich darüber kenne, ist die Abhandlung von K. AHRENS, Der Stamm der schwachen Verba in den semit. Sprachen, ZDMG 1910, S. 161 ff. und NÖLDEKE, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft 1910, S. 109 ff.

Die hebräische Grammatik bedarf dringend einer Auffrischung!

---

[Abgeschlossen den 26. August 1913.]

# Zur Umschrift und Aussprache von ז und ס.

Von Privatdozent Lic. **Edwin Albert** in Königsberg i. Pr.

In der Umschrift von ז und ס herrscht, wie ein Blick in die wissenschaftliche Literatur über das AT zeigt, keine Einheitlichkeit, während sie dagegen in den hebräischen Grammatiken nahezu erreicht ist. In den meisten[1] größeren wie kleineren Lehrbüchern über das Hebräische (GESENIUS-KAUTZSCH, MÜLLER, STRACK, HOLLENBERG-BUDDE, LOTZ, UNGNAD u. a.) bezeichnet man übereinstimmend ז als den weichsten s-Laut und gibt ihn durch das aus dem Französischen genommene z wieder. ס umschreibt man zumeist durch ṣ; soweit ich gesehen habe, führt nur STRACK hierfür ein neues Zeichen „ç" ein. Die Aussprache wird ziemlich allgemein als „schärfster s-Laut" angegeben; davon weichen jedoch STRACK und LOTZ ab. Ersterer bestimmt die Aussprache als „hart, fast wie z" (S. 2). LOTZ bemerkt zur Aussprache: „Wir sprechen aus Bequemlichkeit..... ס wie deutsches z" (S. 6). Damit gibt LOTZ zu, daß ס nicht wie deutsches z gelautet hat; dann darf es aber auch von uns nicht so gesprochen werden, wenn keine anderen Gründe als Bequemlichkeitsrücksichten vorliegen.

STRACK kann sich für seine Behauptung „ס hart fast wie z" zwar auf die Bemerkung des HIERONYMUS stützen, daß die Aussprache dieses Lautes zwischen s und z gelegen habe.[2] Doch muß immerhin HIERONYMUS in ס mehr einen s- als einen z-Laut gehört haben, wenn er ס, שׂ und ד durch s widergibt und ס einmal als den schärfsten s-Laut bezeichnet. Zwar kann man einwenden: das Lateinische hatte eben keinen anderen Laut dafür; aber es ist doch auch zu bedenken, daß HIERONYMUS, wenn er z gehört, dieses auch geschrieben hätte. So geht gerade aus seiner Wiedergabe durch s hervor, daß ס dem reinen s zum mindesten sehr nahe gelegen haben muß.

---

[1] Diese kleine Betrachtung erhebt nicht den Anspruch über die Behandlung der beiden oben genannten s-Laute in der ganzen Literatur oder auch nur deren größeren Teile referieren zu wollen, sondern es wurde nur die Literatur geprüft, die mir gerade in die Hände kam.

[2] Vgl. dazu SIEGFRIED in ZAW 1884 S. 66 f.

Daß man tatsächlich einen fast reinen s-Laut gesprochen haben wird, bezeugt auch LXX, die stets σ schreibt; für einen dem deutschen z ähnlichen Laut hätte man wohl ζ gesetzt.[1]

Aber geradezu als Beweis für die Behauptung: צ = emphatischem s, darf wohl die Tatsache betrachtet werden, daß ס und צ sogar gleichwertig in verwandten Wurzeln vorliegen, z. B. פסח — פצח, wo ס wegen des ח zu צ geworden ist.[2]

Daß ס und צ als nahezu gleichwertig zu betrachten sind, beweist auch ihr Wechseln vor T-Lauten im Neuhebräischen.[3]

So wird man wohl der richtigen Aussprache von צ am nächsten kommen, wenn man emphatischen s-Laut darin sieht.

In ס dagegen kann man keinen reinen s-Laut gehört haben, wenn LXX dafür ζ, also etwa ds setzt und HIERONYMUS z schreibt, das also ebenfalls einem ds in der Aussprache nahegekommen sein muß.

Man hat demnach zwischen den einzelnen s-Lauten verhältnismäßig gut geschieden und jedenfalls in צ keinen dem deutschen z ähnlichen Laut gefunden, und daher kann die von STRACK angegebene Aussprache von צ nicht als richtig anerkannt werden.

Wir müssen uns bemühen צ so scharf wie irgend möglich („emphatisch"), aber als reinen s-Laut zu sprechen; so wird ja auch, wie oben bemerkt, die Aussprache in den meisten Grammatiken richtig bestimmt.

Nun aber die Umschrift von ס und צ in der deutschen Literatur über das AT. Die neue Lutherbibel (revidierter Text 1906) schreibt noch immer für ס: s, für צ: z; daher kommt bei uns überall die falsche Aussprache: Zion, Zebaoth u. a.

Diese Umschrift stellt gerade die der meisten Grammatiken auf den Kopf. Man wird sagen: Für Laien ist doch die Einführung neuer Zeichen in die Schrift nicht möglich! Sie ist aber hier auch gar nicht nötig! Da es sich bei beiden Lauten, wie gezeigt, um s handelt, sollte dieses auch in beiden Fällen geschrieben werden. Natürlich wäre es ja wünschenswert, den Unterschied der beiden Konsonanten auch graphisch darzustellen und darum wäre zu erwägen, ob nicht auch hier die Transkription צ = ṣ möglich wäre, auf die in einer Anmerkung hinge-

---

[1] So wird צ nur einmal wiedergegeben, nämlich Gen 13 10 צֹעַר durch Ζόγορα (vgl. SIEGFRIED ZAW 3 S. 39).

[2] Vgl. RIEDEL in ZAW 20 S. 325.

[3] Vgl. ALBRECHT in ZAW 19 S. 148. A. erwähnt hier, daß Môšè ben 'Ezrâ חָצְרוֹן einfach als חָסְרוֹן faßt.

wiesen werden könnte. Der Laie würde zumeist über den diakritischen Punkt hinweglesen und in jedem Falle richtig sprechen und der Geistliche würde bei der Verwendung der Lutherbibel im Gottesdienst das צ sofort erkennen und durch besonders scharfe Aussprache kenntlich machen, der z-Laut aber würde verschwinden.

Dieselbe Umschrift von ט und צ wie die Lutherbibel weist die wissenschaftliche Übersetzung des AT von KAUTZSCH auf.

Wenn nun der Primaner beim hebräischen Unterricht auf der Schule zur Übersetzung den Luthertext zu Hilfe nimmt und als Student auf der Universität dann die Übersetzung von KAUTZSCH, so prägt er sich צ = z ein und liest und spricht demnach Zebaoth, Zephanja usw.; da nützt kein Verweisen auf die in der Grammatik angegebene Aussprache. Würde der Student richtig sprechen lernen und vor allem auch die Transkription צ = s bezw. gar ṣ, vorliegen, so könnte er später einmal als Pfarrer in seiner Gemeinde — umsomehr natürlich der Oberlehrer beim Unterricht — Sion, Sebaoth usw. sprechen, und es würde wohl kaum einer daran Anstoß nehmen, wohl aber könnte sich bei entsprechender einheitlicher Transkription durch das Zusammenarbeiten der Schule — natürlich auch der niederen — und der Kirche auf diesem Wege in kurzer Zeit die richtige Aussprache allgemein einbürgern.

Wenn man gegenwärtig bei der Wiedergabe von ס, שׂ und ט durch s keinen Unterschied zwischen hartem und weichem s-Laut macht, so brauchte man diesen für die Lutherbibel auch zwischen צ und ט nicht.

Der Laie wird stets so sprechen, wie er den betreffenden Eigennamen in der Schule gelernt hat. Der Unterschied zwischen scharfem und weichem s-Laut (ס, שׂ und ט) ist gegenwärtig so wie so unmöglich, und brauchte dann auch in Zukunft keine besondere Bezeichnung in der Schrift. Es müßten also alle vier s-Laute zum mindesten durch s wiedergegeben werden.

Die Sache wäre noch nicht so schlimm, wenn die gegenwärtige Art der Umschrift wenigstens einheitlich wäre; das ist aber nicht der Fall.

Was צ betrifft, so folgt man gewöhnlich der allgemein üblichen falschen Transkription und schreibt z; was ט anlangt, folgen aber verschiedene Alttestamentler der in den Grammatiken allgemein üblichen Transkription und setzen daher ebenfalls z, und damit ist die Verwirrung vollkommen. So schreiben z. B. NOWACK in dem Kommentar zu den kleinen Propheten und CORNILL in der Einleitung zum AT 1906:

צְפַנְיָה, זְכַרְיָה,

Zephanja, Zacharja,

damit aber werden gerade die beiden s-Laute, welche am weitesten auseinander stehen und am ehesten unterschieden werden müßten, gleichgesetzt. Und dann braucht man sich nicht zu wundern, wenn der Student so und so oft gerade ז und צ in der Aussprache verwechselt und beide als deutsches z spricht. Ist unter solchen Umständen eine einheitliche Transkription nicht dringend notwendig? Und wäre es da nicht besser ז und צ lieber durch s als durch z wiederzugeben?

Es sei gestattet, hierbei auch noch kurz auf die „Unform"[1] Ezechiel einzugehen, die sich jetzt immer mehr einzubürgern scheint. Da man sich ja darüber einig ist, daß ז als weicher s-Laut gesprochen werden muß, und deswegen entgegen der Transkription in der Grammatik zumeist s schreibt, nämlich Sacharja, Hiskia u. a., so ist es eine Inkonsequenz, wenn man plötzlich bei einem einzigen Wort im ganzen AT ז durch deutsches z wiedergibt. Luther war darin konsequent, die heutige alttestamentliche Wissenschaft aber ist es nicht! Wenn das Hebräische überhaupt kein deutsches z gehabt hat, wie kann man da Ezechiel schreiben und sprechen? Müßte es dann nicht auch heißen: Zacharja, Hizkia? Darf man sich für dies eine Wort auf die Vulgata stützen, wenn man damit die ganze Transkription und Aussprache von ז umstößt? So ist schon aus diesem Grunde die Form Ezechiel zu verwerfen.

Zweitens müßte man dabei aber auch auf das ק Rücksicht nehmen! ק wird sonst stets durch k (ḳ, q) wiedergegeben; es ist der härteste Gaumenlaut und LXX schreibt stets dafür κ. Warum dann auch von diesem Gesichtspunkte aus in der einen Form diese Inkonsequenz, daß ק durch ch umschrieben wird? Uns, die wir auf den Urtext überall zurückgehen, darf nicht Vulgata maßgebend sein, sondern die Grundsprache. So ist als allein berechtigt Hesekiel, vielleicht besser Heskiel (ḥeskiʾel) anzuerkennen.

Wenden wir uns jetzt zur Transkription und Aussprache von ז und צ zurück; da wäre erstens Einheitlichkeit in der Umschrift zu fordern, da nur auf diesem Wege eine richtige Aussprache allmählich erreicht werden könnte.

---

[1] Bertholet: Hesekiel in KHC S. XIV.

Zweitens wäre der z-Laut auf jeden Fall auszuschalten, und zwar bei צ, weil diese Aussprache falsch ist, bei der in den Grammatiken üblichen Transkription von ט aber, weil diese sich nicht allgemein einführen läßt. Denn in der Lutherbibel handelt es sich um ein Volksbuch, das auch in die Hände derer kommt, die nicht Französisch auf der Schule gelernt haben, die daher ein z auch stets als deutsches z sprechen. — So verhältnismäßig übereinstimmend auch die Transkription dieser Konsonanten in den Grammatiken gegenwärtig ist, darf sie daher doch nicht als Norm betrachtet werden, die für eine einheitliche Transkription maßgebend sein könnte. Aus dem oben genannten Grunde ist sie als irreführend zu verwerfen, was ja die meisten Alttestamentler auch bei ט gewöhnlich tun. Für die Umschrift von ט dürfte keine Anleihe beim französischen Alphabet gemacht werden. Die Umschrift muß sich aus den für die Laute in der deutschen Sprache üblichen Zeichen zusammensetzen. Und da, wie gesagt, der deutsche z-Laut dem Hebräischen fremd ist, darf dieses Zeichen nirgends hier in der Umschrift verwendet werden. Damit ist für ט das s gegeben. Transkribiert man allgemein die scharfen s-Laute ס und שׂ durch s, so kann man das getrost auch bei צ tun und braucht für die Lutherbibel wie auch in der für Laien bestimmten alttestamentlichen Literatur auch hier kein besonderes Kennzeichen. Als Grundregel für eine einheitliche Transkription und für eine annähernd richtige Aussprache der genannten vier s-Laute wäre also das Zeichen s zu fordern. Und nach dieser Schreibung in der Lutherbibel müßte sich auch die der Grammatik wie der gesamten übrigen Literatur richten.

Soweit es dann darauf ankommt, den Unterschied zwischen diesen vier s-Lauten kenntlich zu machen, könnte צ, wie bereits geschieht, durch ṣ dargestellt werden (entsprechend den Zeichen ṭ und ḳ für ת und פ), und für ט wäre ein anderes Merkmal notwendig, aber das Zeichen s müßte auch hier festgehalten werden. Vielleicht ließe sich hierfür s̱ einführen, das ja schon äußerlich durch den Strich den weichen Laut kenntlich machen würde. Zwar wäre dieses Zeichen ja nur bei dem sogenannten lateinischen Druck möglich (wie es auch bei ṣ der Fall ist), bei dem deutschen (Fraktur) indessen gewöhnlich auch gar nicht nötig.

Wir hätten dann also für die gesamte Literatur (inkl. Grammatik) in einheitlicher Schreibung:

| ט | ס | שׂ [1] | צ |
|---|---|---|---|
| ṣ | s | | ṣ |

Der Laie würde wohl über die unterscheidenden Zeichen meist hinweglesen; wer aber Hebräisch kann, würde die Konsonanten der Ursprache sofort erkennen und die falsche Aussprache würde in jedem Falle ausgerottet werden.

[1] Die Unterscheidung von ס und שׂ, nämlich s und ś, in der Grammatik wäre natürlich beizubehalten.

[Abgeschlossen den 28. Juli 1913.]

# שֵׁשַׁךְ und זִמְרִי.

Von Dr. **Abraham Sarsowsky** in Gardone-Riviera.

In meinem Aufsatze „Notizen zu einigen biblischen geogr. und ethnogr. Namen" (ZAW 1912 S. 150ff.) habe ich, von der herkömmlichen Erklärung, daß לֵב קָמַי (Jer 51 1) nach dem AT-BŠ-Alphabet = כַּשְׂדִּים sei, abweichend, den Versuch gemacht, aus den von einem Bibelabschreiber entstellten Worten einen passenden Volks- und Landesnamen, nämlich קַמְבֻלַי = keilinschriftlichem *Gam-bu-la-a*[1]: Gambuläer, zu ermitteln. Ich halte es nun für sicher, daß wir auch bei den andern biblischen Namen mit der herkömmlichen Erklärung nach dem AT-BŠ-Alphabet aufräumen müssen. Da die „Kunst" der Textverbesserung bei den Namen שֵׁשַׁךְ (Jer 25 26 51 41) und זִמְרִי (Jer 25 25) völlig versagte, so wird שֵׁשַׁךְ von allen Exegeten nach dem AT-BŠ-Alphabet = בָּבֶל[2] und זִמְרִי nach dem Zahlenwert der Buchstaben: 257 = רוֹמָאי (so DUHM in seinem Kommentar z. St.) erklärt.

Es ist aber einer der größten Fehler der modernen Exegese, dem Propheten Jeremia die Kenntnis geheimer Alphabete und allegorischer Zahlensymbolik zuzuschreiben.[3] Die Geheimalphabete א״ת ב״ש, אח״ס בט״ע[4] und א״ל ב״ם sind wie das Notaricon נוטריקון und die γεωμετρια[5] (גמטריא)

[1] Auf den Namen der *Gambulu*, Gambuläer, führt DE GOEJE, ZDMG 39 15 Anm. 2, mit Recht den Ortsnamen Ġabbul, eine Ortschaft zwischen en-Nu'mânîja und Wâsiṭ zurück. STRECK, Die alte Landschaft Babyloniens II, 310 Anm. will auch den Namen der Stadt Gabbula in Cyrrhestica (Nordsyrien) (bei PROCOPIUS, bell. Pers. I, 18, wo es nach dem Codex Lugdunensis ἐν χωρίῳ Γαμβουλῶν heißt) auf eine Ansiedelung der Gambuläer zurückführen.

[2] Diese Erklärung finden wir zuerst im Targum Jonathan Jer 51 41, die späterhin auch vom RŠI und RDK aufgenommen worden ist. Im Talmud B. Megilla 6a finden wir, wohl in Anlehnung an Targum Jonathan: כי שכיב אינש הכא התם ספרי ליה גדול הוא בְּשֵׁשַׁךְ ושם לו ברקת.

3 Die moderne Exegese trifft diese Bemerkung nicht, da sie die in Frage kommenden Stellen nicht dem Propheten Jeremia zuschreibt. — K. M.

4 Das ist eine Zusammensetzung der 22 Buchstaben des Alphabets, wonach der erste mit dem achten und fünfzehnten, der zweite mit dem neunten und sechzehnten verbunden wird.

5 Das ist die Buchstabenschreibung nach dem Zahlenwert und ferner die Buchstabenschreibung nach Permutation der Geheimalphabete. Dieser T. t., גמטריא,

Produkte spät-jüdischer Spekulationen der bekannten allegorischen Methode der Schriftauslegung[1], die wir in der Haggādā, in der Ḳabbālā und bei PHILO vorfinden. Für die Zeit der Propheten lassen sich nur Wortspiele, die von der oratorischen Beherrschung der Sprache Zeugnis ablegen, nachweisen, nicht aber die Kenntnis und die Verwendung geheimer Alphabete. Außerdem liegt kein Grund vor, der den Propheten veranlassen könnte, für den Namen בָּבֶל einen nach Geheimalphabeten gemodelten שֵׁשַׁךְ in Anwendung zu bringen. Für die Leute, zu denen Jeremia sprach, wäre überdies ein Namen wie שֵׁשַׁךְ nach dem AT-BŠ-Alphabet ein unentzifferbares Ideogramm — ideographisch aber sprach kein Prophet dem Volke gegenüber. Wir müssen daher folgerichtig im Namen שֵׁשַׁךְ selbst einen Ortsnamen wieder erkennen, der als Landesnamen neben andern Namen für das gleiche Gebiet im Umlauf war. Ein solcher Name liegt uns im biblischen שֵׁשַׁךְ, und zwar ursprünglich für Assyrien vor. Für diese Annahme lasse ich die folgenden Argumente gelten:

1. Der Landesname Assyrien geht bekanntlich auf den Namen der alten Hauptstadt Aššur, die von den Ḫettitern erbaut und nach dem Gotte אַשּׁוּר benannt worden war. Die Ḫettiter waren es auch, die die Göttin *Šauškaš* zur höchsten Göttin des Landes erhoben haben. Diese Göttin, assyrisch *Šauška* genannt, wurde noch in assyrischer Zeit als die „Machthaberin" von Ninive verehrt. So nennt sie Sargon in der Zylinderinschrift Zeile 54: *Šauška rašibat Ninua* = Šauška die Machthaberin[2] von Ninive. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß

wird im Talmud und Midraš auch für die Bezeichnung der Geheimalphabete verwendet, woraus wir schließen dürfen, daß die letzteren im Grunde nichts anderes als eine Weiterbildung der Zahlensymbolik gewesen waren. Die γεωμετρια als solche gehörte sogar in den Lehrschulen des Talmuds nicht zu denjenigen Kategorien, nach welchen die Schrift gedeutet und ausgelegt worden war. Hierfür ist uns maßgebend die Aussage des Talmuds B. Sûkkōt 28a: אמרו עליו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הגית מקרא משנה תלמוד הלכות והגדות דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים קלות וחמורות ונזרות שוות תקופות וגמטריאות וכו. Hier, ebenso wie in den Sprüchen der Väter (פרקי אבות) folgt auf תקופות (Berechnung der Sonnenwende) die γεωμετρια, die mit Recht als פרפראות לחכמה bezeichnet werden.

[1] Auch bei der Verwendung der Zahlensymbolik im Pentateuch muß vor Übertreibungen der sogenannten „Astral-Methode", wie sie STUCKEN, WINCKLER und ALFR. JEREMIAS entwickelten, nachdrücklichst gewarnt werden. Um nun die Haltlosigkeit solcher Spielereien hervorzuheben, zitiere ich IBN-EZRA zu Gen 14 14: „Obwohl die Zahl der 318 Mannen Abrahams der Zahl des Namens אליעזר entspricht, so ist doch nicht anzunehmen, daß die Schrift sich der Kunst der נמטריא bediente; die Eigennamen kann jeder nach dieser Art deuten und auslegen im guten oder bösen Sinne, sie allein sind doch einfach (nicht symbolisch) zu verstehen". So weit IBN-EZRA. In der Tat ist es ja sehr wahrscheinlich, daß ein Scheich wie Abraham eine Anzahl Sklaven zu seinem Besitze zählte. Weswegen soll die Zahl 318 herausgekünstelt worden sein?

[2] Vgl. HOMMEL, Grundriß p. 41. —

Assyrien ursprünglich den Beinamen *Šauška* (eigentlich: das Land der Göttin Šauška[1]) führte, der auch im biblischen ששך vorliegt. Daß der Prophet Jeremia gerade den selteneren Namen ששך statt אַשּׁוּר wählte, ist uns gar nicht auffällig. In Babylonien selbst, wie wir aus den keilschriftlichen Urkunden schließen, war der Name *Bâbilu* (בָּבֶל)[2] bei weitem seltener als *Karduniaš*[3] als Landesnamen gebräuchlich. Dennoch kennt man im Westen, in Syrien und Palästina, das Land nur unter diesem seltenen Namen, also בָּבֶל. Die Araber kennen es nur unter dem Namen *ʿIrâq*.

2. *Šeš-KI* ist die keilschriftliche Schreibung des babylonisch-assyrischen Hauptgottes *Nannar*, dem die Städte *Ur* (אוּר כַּשְׂדִּים) und Ḫarrān (חָרָן) als Kultstädte geweiht waren. Nun wissen wir, wie Sargon in seiner Prunkinschrift Z. 110 berichtet, daß man ursprünglich in Babylonien-Assyrien nach dem Zeitalter des *Nannar* gerechnet hat[4], da er als Mondgott der Vater der Götter gewesen war. Es ist daher möglich, daß *ŠEŠ-KI* (= שֵׁשַׁךְ) eine ältere Bezeichnung Assyrien-Babyloniens (im Sinne: das Land des Gottes ŠEŠ-KI = Nannar) gewesen war[5].

3. Am Flusse Ṭaban (Dijala), der südlich vom Tornadotus bei Bagdad einmündet, lagen die Städte *Ša-sa-i-ki* und *Dûr-Šarri*[6]. In dem

---

1 Assyrien selbst wird ja auch zumeist *mât ilû Aššur*: das Land des Gottes Aššur geschrieben. Seltener sind die Schreibungen *mât Anšar, mât Aš*, oder einfach: *Aš*$^{ki}$.

2 Zumeist wird Babel in der Keilschrift ideographisch entweder als KA. DINGIR. RA oder Din. Tir$^{ki}$ geschrieben. Ersteres bedeutet „Pforte Gottes", worauf die semitische Lesung des Namens *bâb-ili* deutet, oder auch als „Gottesland" (dabei wurde an den Mondgott gedacht) erklärt; letzteres (Din. Tir$^{ki}$) bedeutet „Lebenswald", resp. „Lebenssitz". Über andere Beinamen Babels vgl. Hommel a. a. O. p. 298 ff.

3 Kardunias ist eine von der Kassitenzeit ab auf ganz Babylonien übertragene Landesbezeichnung Chaldäas. Aus der Schreibung *Ka-ra ilû Du-ni-ia-aš* (Tell-Amarna 1 1, 2 3, 4 2 usw.) geht die Bedeutung dieses Namens als „Garten des Gottes Duniaš" hervor. Die Kassiten stammen bekanntlich von den elamisch-medischen Bergen her und von dort wurde auch der Gottesname Duniaš nach Babylonien verpflanzt. Auf einer Inschrift Tuklat-Ninip's (III. Rawlinson 14 Nr. 2) wird *mât Kar-du* erwähnt, was im Revers der gleichen Inschrift *mât Kar-du-ni-si* heißt (vgl. Hommel, Grundriß p. 259 ausführlich). Hommel a. a. O. wirft nun die Frage auf, welcher von den beiden Namen, die längere oder die kürzere Form, ursprünglicher sei. Es ist nun interessant, daß *Kar-du*, wie ich eben sehe, auch im Targum Jonathan zu Jer 51 27 als Erklärung von אֲרָרָט sich findet. אֲרָרָט und מִנִּי werden dort mit קַרְדּוּ חוֹרְמִינִי (Ḫormini ist bekanntlich: Armenien) erklärt, was sicher mit Kardu-*Karduniaš* zusammenhängt. Interessant ist auch die Stelle bei Jonathan zu Micha 7 12, wo וּלְמִנֵּי מָצוֹר mit וּדְמִן חוֹרְמִינִי רַבְּתָא, also Armenia magna erklärt wird.

4 Vgl. Schrader, Die Keilinschr. u. d. A. T.3 p. 333 und meine Abhandlung über die kanaanäischen Monatsnamen S. 28 ff.

5 Freilich wäre es wiederum ein ideographischer Name, aber weil babylonischen Ursprungs sehr möglich.

6 Vgl. Hommel a. a. O. p. 296.

phonetisch geschriebenen Stadtnamen *Ša-sa-i-ki* kann wiederum ein שַׁשַׁךְ stecken.

Nach alldem läßt sich nicht bestreiten, daß wir im Namen שַׁשַׁךְ selbst einen alten Landesnamen für Assyrien, resp. für Assyrien-Babylonien, zu finden haben. Wahrscheinlich stammt, wie *Kardu* = *Kardunias*, auch dieser Name aus der Kassitenzeit. Vielleicht wird diese meine Anregung dazu beitragen, auch weitere, inschriftlich belegte Beweise, anzuführen. Auf jeden Fall ist die herkömmliche Erklärung nach dem AT-BŠ-Alphabet hinfällig.

Was schließlich זִמְרִי betrifft, so kann es sich auch bei diesem Namen keineswegs um einen nach Zahlensymbolik gemodelten, sondern ebenfalls, wie bei שַׁשַׁךְ, um einen echten Volks- und Ortsnamen handeln. Zunächst möchte ich hervorheben, daß in Gen 25 2 unter den Stammvätern einiger mesopotamischer und kleinasiatischer Völkerschaften wie מְדָן, יִשְׁבָּק und שׁוּחַ[1] auch ein זִמְרָן vorkommt. Es ist nun klar, daß זִמְרָן als Stammvater der Zimräer (זִמְרִי) zu gelten hat. Es bleibt nur festzustellen, welche Völkerschaften (resp. Ortschaften) unter זִמְרִי (Zimräer) zu verstehen seien. Ich glaube nicht fehl zu gehen, wenn ich die Zimräer (זִמְרִי) der Bibel mit den *Zamani* der keilschriftlichen Urkunden identifiziere.

*Mât-* (resp. Bît-) *Zamani*[2], das Land *Zamani*, wie STRECK, A. ŠANDA und zuletzt SCHIFFER festgestellt haben, lag in der Nähe des Tigris. „Einen sicheren Orientierungspunkt für das in Frage kommende Gebiet hat man längst in der Hauptstadt von *Bit-Zamâni* selbst gefunden. *Amedi* (so hieß die Hauptstadt) ist das Amida der Klassiker, Hauptstadt des südarmenischen Fürstentums Sophene[3] (bez. Sophanene), arab. Dijâr-

---

[1] In einem Aufsatz in der hebr. Zeitung Hazefirah 1912 Nr. 220 habe ich bewiesen, daß מְדָן der biblische Name des bekannten Ḫettiterzweiges *Mittani* (auch *Metan* geschrieben) in den Inschriften ist. יִשְׁבָּק identifiziert SCHIFFER, Die Aramäer S. 89 Anm. 2 mit dem keilinschriftlichen *Ja-as-bu-ḳa-a*, Jasbuḳu (in Kleinasien) und שׁוּחַ ist bekanntlich das Gebiet des Aramäerstammes Sûḫû in Mesopotamien. Ich möchte hier noch erwähnen, daß wie STRECK, Keilschriftliche Beiträge z. Geogr. Vorderasiens p. 8 38 חֲמְדָן (Gen 36 26) und רְעוּ (Gen 11 18—21) mit den aram. Stämmenamen *Ḥamdanu Ru'a* vergleicht, ich die aramäischen Stämmenamen Ḥudadu (so zu lesen, nicht wie STRECK a. a. O. S. 25 und SCHIFFER l. c. S. 2 Bagdadu vorschlagen!) und *Ubulu* (STRECK a. a. O. 40) mit חֲדַד (Gen 25 15) und עוּבָל (Gen 10 28) identifizieren möchte. Der Name *Ubulu* ist, wie STRECK a. a. O. erkannt hat, noch im Namen Ubulla der arab. Geographen für die in der Partherzeit unweit von Basra blühende Handelsstadt erhalten geblieben. Sa'adjā Gaon erklärt in seinem תפסיר אלתוריה (ed. DERNBOURG, Paris 1896) כלח (Gen 10 11) mit אלאבלה: Al-Ubûla.

[2] Über die keilinschriftlichen Quellen vgl. SCHIFFER a. a. O. S. 76—80.

[3] STRECK, Babyloniaca II (1908) S. 246 bezweifelt die Gleichsetzung *Zamani*-Σωφηνη und glaubt eher mit BELCK, Beitr. z. alt. Gesch. u. Geogr. S. 64, das *Ṣu-u-pa-ni* der präarmenischen Keilinschriften (Syr. Ṣûph) heranzuziehen. Indes kann das armenische Ṣu-u-pa-ni selbst doch mit Sophene identisch sein!

Bekr, türk. Kara-Âmid, auf einem steilen Felsen am rechten Tigris-Ufer gelegen"[1]. Ziehen wir nun diese Ergebnisse zu Jeremia 25 25, wo זִמְרִי neben עֵילָם und מָדַי erwähnt wird, in Betracht, so stehen wir vor der Tatsache, daß Zimri ein Grenzgebiet von Elam und Madai gewesen sein mußte. Geographisch deckt sich also זִמְרִי = Zamani ohne jede Schwierigkeit. Und auch sprachlich bietet die Umlautung des „n" in „r" gar keine Schwierigkeit. Heißt doch in der Keilschriftliteratur selbst der bekannte aramäische Stamm *Ḫindân* häufig auch Ḫindâr (mit „r")[2].

Steht somit die Gleichsetzung Zimri-Zamani fest, so fällt die bisherige Erklärung nach der Zahlensymbolik von selbst weg.[3] Das Gebiet von Zimri-Zamani scheint zur Zeit des Propheten eine Anzahl von Kleinstaaten, gleich Medien, umfaßt zu haben.

Nachschrift. Die Erklärung biblischer Namen nach den Geheimalphabeten, resp. nach der γεωμετρια, finden wir nur in den späteren Midrašim, nicht aber im Talmud. So heißt es Midraš Num.-rabba Abschnitt 18, § 17 שֵׁשַׁךְ בגמטריא בבל בא"ת ב"ש. Ebenso Midraš Tanḫûmâ zum Abschnitt קרח § 12. Mit Bezug auf den Namen תחו (1 Sam 1 1) heißt es in der Pesiqtā-rabbathi Kap. 73: אמר ר' יוחנן לשון גימטריקון תחו הוא אסף בא"ת ב"ש (geometricon).

Der Name מָבְאַל (Jes 7 6) wird Num.-rabba nach dem א"ל ב"מ-Alphabet רמלא erklärt und damit soll רַמַלְיָא, der Vater des Peḳaḥ gemeint sein: בן רמליה = בן מָבְאַל[4]. Und schließlich will ich noch bemerken, daß die Deutung des Namens אליעזר, des Sklaven Abrahams, nach dem Zahlenwert 318 (womit die Zahl der Sklaven in Gen 14 14 angedeutet sein soll) schon im Talmud B. Nedarim 32 a sich findet. Daraus dann noch in Gen.-rabba Abschn. 43 § 3, 44 § 11; Midraš Tanḫûmâ zum Abschn. לך לך; Pesiqtā-rabbathi Kap. 18; Jalḳûṭ Simoni Gen § 73 usw.

---

[1] Schiffer a. a. O. p. 79.

[2] Schiffer a. a. O. p. 86.

[3] Hierdurch bestätigt sich auch meine Annahme (ZAW 1912 S. 148 Anm. 4), daß wir in den genealogischen Tafeln der Söhne Abrahams (Gen 25 1–4), Išm'aels (25 12–15) und Esaus (Gen 36 1–43) viele Stammväter babylonisch-aramäischer und kleinasiatischer Völkerschaften wieder zu erkennen haben. So heißt auch eine Ortschaft zwischen Bagdad und Wasiṭ arab. Nu'manija nach dem biblischen נַעֲמָן (Streck, Die alte Landsch. Babyl. II, S. 303), ursprünglich also das Gebiet des Stammes Na'aman.

[4] Vgl. hierzu noch Ibn-Ezra in שפת יתר, wo er die gleiche Erklärung von Sa'adja Gaon in seinem תפסיר ספר ישעיה zitiert. In Dernbourgs Ausgabe ist jedoch diese Stelle nicht mehr erhalten geblieben.

---

[Abgeschlossen den 3. April 1913.]

# Miscellen.

## 1. Zu שׁוֹט „Flut."

In dieser Bedeutung erscheint das Wort auch Hi 9 23: אִם שׁוֹט יָמִית פִּתְאֹם לְמַסַּת נְקִיִּם יִלְעָג. Denn מַסָּה, von מסס „zerfließen" abstammend, setzt eine Katastrophe durch Überströmen für das dadurch bewirkte „plötzliche Töten" voraus. Vgl. zu מסס zB. Jes 34 3; Mch 1 4; Ps 97 5; 68 3; daneben מסה in gleicher Bedeutung Ps 6 7; 147 18 u. s. — Im Hinblick auf שׁוֹט שׁוֹטֵף ist also zu übersetzen: „Wenn eine Flut plötzlich tötet, spottet er des Zerfließens der Reinen." Vgl. ZAW 1913, 306 f.

Berlin. J. Barth.

---

## 2. Zu Psalm 19.

Ps 19 besteht aus zwei metrisch scharf sich abhebenden Teilen, die auch inhaltlich sich unterscheiden. Der erste Teil (v. 2—7) ist deutlich ein Sonnenhymnus, in dem der Sonnengott als „Bräutigam"[1] und „Held" charakterisiert wird. Das Bruchstück[2] ist offenbar überarbeitet; immerhin erkennt man noch unter der Tünche die leuchtenden Farben der in kanaanäische Zeiten zurückgehenden Urform. אֶל in v. 2 war einst gewiß = שֶׁמֶשׁ (v. 5b) und wurde erst bei der Rezipierung des Sonnenliedes in das Gesangbuch Israels zum Herrn und Schöpfer der Sonnenscheibe erhoben. Um das alte Kolorit möglichst wiederherzustellen, möchte ich in v. 5b statt לַשֶּׁמֶשׁ mit Voraussetzung eines Alef אֶל שֶׁמֶשׁ lesen[3]. Wesentlich jünger als dieser der El-Religion angehörende Teil ist die zweite Hälfte, in der das „Gesetz" Jahwes vornehmlich unter Häufung aller erdenklichen Synonyma gepriesen wird; am Schluß wird ganz deutlich auf richterliche Funktionen des Gottes angespielt. So weit die beiden Teile

---

[1] Vgl. Jeremias, ATAO[2] S. 166, 106 Anm. 2.

[2] Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT S. 651, spricht gewiß mit Recht von einem „Torso".

[3] Ich erinnere an die ähnliche Formulierung Ps 50 1 אל אלהים יהוה.

inhaltlich sowohl als auch durch die Differenz von Gottesnamen und Rhythmus von einander zunächst abzuweichen scheinen, — sie gehören dennoch zusammen. Schon die Entsprechung von אין נסתר (v. 7b) und נסתרות (v. 13) zeigt stilistisch, daß die Überlieferung, nach der beide Teile eine Einheit bilden, im Recht ist. Indes müßte man auch aus anderen Gründen noch die Zusammengehörigkeit fordern; denn da eine Haupttätigkeit des Sonnengottes eine richterliche ist, befinden wir uns auch in v. 8 ff. durchaus in der Sphäre der Sonnenhymnen. Ein Blick in die durch SCHOLLMEYER[1] auch nichtassyriologischen Kreisen jetzt leicht zugänglich gemachten Šamašhymnen wird meine Behauptung bestätigen.

Daß auch für den ersten Teil entsprechende Formulierungen im Babylonischen nachzuweisen sind, will ich für v. 6 zeigen. Zunächst möchte ich darauf aufmerksam machen, daß der Sonnengott חתן „Bräutigam" genannt wird; das ist gewiß kein Zufall, sondern erinnert uns nur daran, daß A-a, die Gemahlin des Šamaš, sehr häufig als kallâtu „Braut" bezeichnet wird.[2] Dann aber möchte ich eine Stelle aus einem Berliner Text (VAT 8249) beibringen, in der der Sonnengott auf Sumerisch folgendermaßen angeredet wird:

| | | |
|---|---|---|
| 12 | Babbar lugal an-ki-gé | Babbar di-kud kur-kur-ra-gé |
| 13 | Babbar sag-kal dingir-ri-e-ne-gé | |
| 14 | Babbar kal-ga pa-ê | |
| 15 | Babbar en si-di | za-e me-en |

d. i. „ Šamaš, König von Himmel und Erde, Šamaš, Richter der Länder,
Šamaš, Fürst der Götter,
14 Šamaš, Held, der herausgeht,[3]
Šamaš, Herr der Gerechtigkeit bist du"

Die auffällige Übereinstimmung von Zeile 14 mit Ps 19 6 darf uns vielleicht hoffen lassen, noch weit größere in Zukunft zu bekommen.

Berlin-Steglitz. OTTO SCHROEDER.

---

### 3. Versuch einer Erklärung von Ps 68 14b 15.

Zu denjenigen Stellen, deren Erklärung bisher nicht hat gelingen wollen, gehört Ps 68 14b 15. Zwar ist u. a. von CHEYNE bereits richtig

[1] Sumerisch-babylonische Hymnen und Gebete an Šamaš.

[2] s. ZIMMERN, KAT[3] S. 368 432 Anm. 3. Ferner die Ausführungen GUNKELS, Ausgewählte Psalmen[2] S. 28.

[3] Wörtlich: „der mit dem Zepter (*pa*) herausgeht (*ê*).

gesehen worden, daß es sich um ein Zitat handelt, aber man war noch so weit vom Verständnisse entfernt, daß zB. BAETHGEN in seinem Kommentar (3. Aufl. S. 206) nach einer längeren Auseinandersetzung über die beiden Verse erklären mußte, er verstehe die Verse nicht. Und doch ist wenigstens v. 15 überaus durchsichtig. Man betrachte nur einmal diesen Vers für sich allein und frage sich, welche literarische Gattung hier vorliege, so hat man unmittelbar in der Antwort hierauf auch das volle Verständnis des Verses. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß die Worte

בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ תִּשְׁלַג בְּצַלְמוֹן

die typische Form des Omens aufweisen: „Wenn X eintritt, wird auch Y geschehen." So sicher wir es gemäß der Form mit einem Omen zu tun haben, so wenig will der Inhalt zufriedenstellen. Nicht am Schneefall auf dem Ṣalmon, sondern am Sieg über Könige ist man lebhaft interessiert; man muß mithin annehmen, daß der Text in der gegenwärtigen Gestalt fehlerhaft ist und mit Umstellung der Glieder ursprünglich

בְּהַשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן  יְפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ

gelautet hat.

„Wenn es auf dem Ṣalmon schneit,
wird Šaddaj Könige in ihm (nämlich: im Lande) ausbreiten."

Die Frage ist nun, ob im Zusammenhange irgendwie ein Omen, ein „Wort Jahwes", gefordert oder überhaupt denkbar ist. Die Antwort muß unbedingt „Ja" lauten! v. 12a ist die Rede von einem אֹמֶר, das Jahwe gewährt habe; dieses Jahwewort ist aber nirgends zu finden, es sei denn eben in unserem v. 15. Sodann aber fügt sich auch sonst das Omen bequem in den Zusammenhang. Ps 68 ist ein Siegeslied, gedichtet aus einer ganz konkreten, uns allerdings mangels weiterer Nachrichten nicht bekannten Situation. Israel hat den großen Sieg errungen, obwohl einzelne Kreise sich abseits hielten. Diese Nichtkämpfer apostrophiert die vorwurfsvolle, rhetorische Frage v. 14a אִם־ תִּשְׁכְּבוּן בֵּין שְׁפָתָיִם, und v. 14bc vergleicht dieselben Leute mit einer buntglänzenden Taube. Letzteres offenbar ein Zitat und vielleicht eine Anspielung auf das Wappen des daheimgebliebenen Volksteiles (?). Wem gebührt nun aber der Dank dafür, daß trotz dieser Uneinigkeit der Sieg gewonnen wurde? Niemand anders als Jahwe, und zwar dem Jahwe Šaddaj, dem Herren der Berge, dem Sinai und Basan gehören. Er hat durch ein Omen verheißen: wenn der Ṣalmon mit Schnee bedeckt sein

werde, werde er Sieg verleihen. Nun ist — was zwar der Dichter nicht ausdrücklich sagt, was aber zwischen den Zeilen gelesen werden muß — im gegenwärtigen Kriege auf dem Ṣalmon Schnee gefallen — und tatsächlich ist eingetroffen, was das Omen verhieß: Jahwe Šaddaj gab einen großen Sieg. — Schließlich darf auch das nicht unbeachtet bleiben, daß das Omen auf einen Berg hinweist und daher zu einem Berggott sehr gut paßt.

Berlin-Steglitz. OTTO SCHROEDER.

## 4. מלאך = ma-la-ḫu-um?

Bei der hervorragenden Stellung, die der מלאך (bzw. מ' יהוה) in weiten Schichten des AT einnimmt, berührte es höchst eigenartig, daß die Keilinschriften dieses Wort nicht zu kennen schienen. Dabei merkte man, daß Jahwe selbst im Mal'āch verkörpert sei und daß die Verbindung מלאך יהוה möglicherweise ebenso wie יהוה אלהים so gedeutet werden müsse, daß ein älterer Gottesname mit einem jüngeren in Konkurrenz getreten sei. Der Keilschrifttext, der vielleicht die Lücke auszufüllen vermag, ist die Tafel K 2100, in der Rs II 9ff. eine Reihe von fremdsprachigen Äquivalenten für *ilu* „Gott" aufgezählt wird, nämlich:

| | | | |
|---|---|---|---|
| | ḳa-ad-mu | = i-lu | |
| | di-gi-ru-ú | = - | |
| | e-ne | = - SU$^{ki}$ | (= Subartu) |
| | nap | = - NUM$^{ki}$ | (= Elâmtu) |
| 12 | ma-la-ḫu-um | = - MAR$^{ki}$ | (= Amurrû) |
| | ki-ú-ru-um | = - Lu-lu-bu$^{ki}$ | |
| | ma-aš-ḫu | = - Kaš-šú-ú | |

Jedem fremden Wort ist nach dem Dittozeichen die Angabe seiner Herkunft beigesetzt. Zeile 12 bedeutet demnach, daß *ilu* „Gott" in der Sprache der Amoriter malaḫum gelautet habe. Seit der Erstveröffentlichung im Jahre 1889 durch BEZOLD[1] ist der Text neuerdings von KING[2] herausgegeben worden. Die übliche Deutung ist die Gleichsetzung mit מֶלֶךְ, wobei übersehen wird, daß wir von einer so umfassenden Bedeutung dieses Gottes für ganz Amurrû nichts wissen; die Stellen im AT sind zu zählen. Wohl nur der Kuriosität halber teilt ZIMMERN[3] die Meinung JENSENs mit, der an aramäisches אלהא (!) denkt.

[1] in PSBA XI S. 174.
[2] CT XXV 16—18.
[3] KAT$^3$ S. 354.

Daß die von mir vorgeschlagene Deutung dem biblischen Befunde gerecht wird, bedarf keines Nachweises. An der Form auf -um darf man sich nicht stoßen, da *m* als Mimation gedeutet werden kann.

Berlin-Steglitz. OTTO SCHROEDER.

---

### 5. Zur Vokalisation von מרדך.

Marduk, der Stadtgott von Babel, erscheint Jer 50 2 (und in Personennamen) unter dem Namen מְרֹדַךְ. Das soll Analogiebildung zu אֲדֹנָי sein (wie יְהוָה). Allein dies ist nicht richtig, wie ich sogleich zeigen werde. Das gebräuchlichste Ideogramm für Marduk ist AMAR · UD[1], was VR 43 54 ff. als „Sohn der Sonne" erklärt wird.[2] Der Text London 92691 (CT XII 10) zeigte, daß man den ersten Bestandteil des Ideogramms auch einfach MAR lesen kann; Zeile 26 f. bietet nämlich die Gleichungen

ma-ar = ma-rum
a-mar = bu-ú-rum[3].

Die sumerische Urform kann also sowohl amar-uda wie auch mit Wegfall des anlautenden a mar-uda gelesen werden; die letztere Form kommt dem semitischen Mar(u)duk schon recht nahe. Erklärung bedarf nur noch das k am Wortende. Die sich ohne weiteres aufdrängende Vermutung, daß dieses k aus sumerischem g verhärtet würde, trifft zu. In Königstiteln findet sich der Name Marduks häufig genug im Genitiv, also mit der Postposition -gé (zB. CT XXI 43 9 f. 45 8 f.). Die Wahrscheinlichkeit ist recht groß, daß die semitische Form Mar(u)duk, biblisch מְרֹדַךְ, aus dem Genitiv (a)mar-uda-gé entstanden ist, zumal ähnliche Erscheinungen auch sonst nachweisbar sind,[4] und daß somit die biblische Punktation völlig zu Recht besteht.

Berlin-Steglitz. OTTO SCHROEDER.

---

### 6. מָקוֹם und Maḳâm.

CURTISS' bekanntes höchst wertvolles Werk: „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients" (1903) behandelt besonders die altsyrischen und palästinensischen Maḳâms in lehrreicher Weise, und

---

1 s. BRÜNNOW, Classified List No. 9080.

2 s. ZIMMERN, KAT[3] S. 370.

3 ebenso CT XI 16 Col III 23.

4 s. LEANDER, Sumerische Lehnwörter im Assyrischen S. 6 (No. 13) 15 (No. 100. 102) usw.

S. 157 stellt er sie mit Recht mit den biblischen Bamoth zusammen, die noch einer gründlichen lokalen und sachlichen Erforschung harren. Einige biblische Stellen aber zeigen, daß das Wort מָקוֹם noch im Sinne von Maḳâm in der Schrift gebraucht wird. Das ist sicherlich der Fall in Ex 21 13. Es ist vom unvorsätzlichen Mörder die Rede und da lautet der Gottesspruch: וְשַׂמְתִּי לְךָ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה = „Ich werde dir einen Ort bestimmen, wohin er sich flüchten soll.“ Das kann doch nur eine Heiligkeits- oder Asyl-Stätte bedeuten, wofür eben der Maḳâm gilt. Ganz so lesen wir in Jos 20 4 von der Asylstadt וְנָתְנוּ לוֹ מָקוֹם וְיֵשֶׁב עִמָּם = „Und sie sollen ihm eine (Asyl-)Stätte einräumen, daß er sich dort niederlasse.“ Allerdings ist in letzterer Stelle schon die Bedeutung Maḳâm etwas verblaßt. Bekannt ist, daß alle Maḳâms Zufluchts- und Schutzorte für die Araber bilden, die daselbst ihren Welî oder Schutzheiligen wohnend wissen.

Augenfällig begegnet uns der altsemitische Maḳâm in Gen 28 10 וַיִּפְגַּע בַּמָּקוֹם, wo KAUTZSCH, richtiger als DILLMANN und GUNKEL, „eine [heilige] Stätte“ hat. Es wird aber mit dem Artikel auf den Maḳâm zu Beth El hingewiesen, auf den Jakob „zufällig stieß.“ Eben weil der Höhenort ein uraltes Heiligtum war, hat er dort die Gottesvision, die ihm offenbart, daß er auf heiligem Boden sich befindet. Ohne die Bedeutung des uralten Maḳâm hier zu ahnen, verweist GUNKEL mit Recht auf Gen 12 6 und die dort angeführten Stellen, wo מקום „heilige Stätte“ bezeichnet. In der Tat gibt מָקוֹם שְׁכֶם statt des einfachen שְׁכֶם keinen rechten Sinn, wenn man nicht eben auch den Maḳâm oder heiligen Höhenort von Schekem darunter versteht. Dasselbe gilt von Gen 22 3 (II Kön 5 11 וְהַנִּיף יָדוֹ אֶל־הַמָּקוֹם erscheint mir zweifelhaft), GUNKEL hätte aber noch Gen 13 3 19 27 35 13–15 und Ex 20 24 nennen können. Ob auch Num 23 13 und 27? Gewiß aber haben wir an folgenden Stellen noch an Maḳâms zu denken: Dtn 12 2 und 3 אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת־כָּל־הַמְּקֹמוֹת; ebenso II Sam 17 9 בְּאַחַד הַמְּקֹמוֹת, wo von Kultorten (mit Hainen) die Rede ist. In I Sam 7 16 hat LXX הַמְקֻדָּשׁוֹת für אֵת־כָּל־הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה gelesen.

Cincinnati, Ohio. DR. K. KOHLER, Pres. H. U. C.

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

BARTON, GEORGE A., "Higher" Archaeology and the Verdict of Criticism, s. JBL XXXII (1913), IV, 244—260.

† EISSFELDT, O., Die Verwertbarkeit der Vätergeschichten in der Genesis für die Rekonstruktion der vormosaischen hebräischen Profan- und Religionsgeschichte, s. PM 1913, 9, 329—345.

† JAMES, M. R., Old Testament Legends: Stories out of some of the less-known apocryphal Books of the O. T. London 1913. 184 S. 8°.

MATTHES, J. C., Levensbericht van Johs. Dyserinck. Leiden 1913. 36 S. Gr.-8°.

OLMSTEAD, A. T., Source Study and the Biblical Text, s. AJSL XXX, 1 (Okt. 1913), 1—35.

PEAKE, ARTHUR S., The Bible its Origin, its Significance und its Abiding Worth. London, New York, Toronto 1913. XXXVI, 517 S. 8°.

† SONIES, K., Het hebreeuwsche metrum, s. Th. Studiën 1913, 4, 274—283.

## 2. Text und Übersetzungen.

BARNES, EMERY, A New Edition of the Pentateuch in Syriac, s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), 41—44.

HERRMANN, JOH., Unpunktierte Texte aus dem Alten Testament. Für akademische Übungen und zum Selbstunterricht. Leipzig 1913. 32 S. 8°.

† HIERONYMI, SANCTI EUSEBII, in Hieremiam prophetam libri sex. Recensuit Sigofredus Reiter. Wien u. Leipzig 1913. CXXV, 576 S. Gr.-8°.

KAHLE, PAUL, Masoreten des Ostens, die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume hrsg. u. untersucht. Mit 16 Lichttafeln. Leipzig 1913. XXX, 240 S. 8°.

† NAU, F., La version syriaque de l'octateuque de Clément. Trad. en Français. Paris 1913. 140 S. 8°.

PINKERTON, J., The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch, s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), 14—41.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK und VOLZ. 25. Lieferung. SCHMIDT, H., Die großen Propheten und ihre Zeit. Göttingen 1913. Bogen 11—15. S. 161—240.

† Spicilegium Palimpsestorum. Arte photographica paratum per S. Benedicti monachos archiabbatiae Beuronensis. Vol. I. Codex Sangallensis 193. Continens fragmenta plurium prophetarum secundum translationem S. Hieronymi. 153 Tafeln mit 16 S. Text. Leipzig 1913. Fol.

† WIENER, H. M., Studies in the Septuagintal Texts of Leviticus, s. BS 1913, Okt., 669—686.

## 3. Altes Testament und Altertum.

JEREMIAS, ALFR., Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Mit 215 Bildern nach den Monumenten und zwei Sternkarten. Leipzig 1913. XVI, 366 S. Lex.-8°.

MEISSNER, BR., Die Keilschrift. Mit 6 Abbildungen. Berlin u. Leipzig 1913 (Sammlung Göschen). 107 S. 12°.

SCHORR, M., Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozeßrechts bearbeitet [= VAB 5]. Leipzig 1913. LVI, 618 S. 8°.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

WINCKLER, H., Vorderasien im zweiten Jahrtausend auf Grund archivalischer Studien. MVG 1913, 4. Leipzig. 105 S. 8°.
WINCKLER, H., Nach Boghasköi! Ein nachgelassenes Fragment. AO 14. Jahrg., 3. Leipzig 1913. 32 S. 8°.
ZIMMERN, HEINR., Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit. Zweite Reihe. Mit 2 Lichtdrucktaf. [= Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königl. Museen zu Berlin. Heft X]. Leipzig 1913. XIV, 56. Gr.-4°.

## 4. Exegese.

VAN DER LOEFF, A. RUTGERS, Over den oorsprong en de bewerking der kosmogonie van Genesis I—II: $4^{2}$, s. NThT 1913, 4, 411—424.
REINACH, AD., Noe Sangarion. Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien *(suite)*, s. RÉJ LXVI, No. 131 (Juli 1913), 1—43.
GARDNER, W. R. W., Genesis XX. 16, s. ET XXV, 2 (Nov. 1913), 90.
SPERBER, JAK., Zu Gen $30_{27b}$, s. OLZ 1913 Nr. 9 Sp. 389f.
BEWER, JULIUS A., The Ordeal in Num., Chap. 5, s. AJSL XXX, 1 (Okt. 1913), 36—47.
LAMBERT, MAYER, Les Premiers et les Derniers Prophètes, s. RÉJ LXVI, No. 131 (Juli 1913), 136—138.
FULLERTON, KEMPER, The Book of Isaiah: Critical Problems and a New Commentary, s. The Harvard Theolog. Review VI, October 1913, 478—520.
BOUTFLOWER, C., Isaiah XXI in the Light of Assyrian History. II., s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), S. 1—13.
† STEVENSON, W. B., The Interpretation of Isaiah 41, $8_{-20}$ and 51 $1_{-8}$, s. Exp 1913, Sept., 209—221.
† RAVESTEJN, L. W. v., Jeremia's eerste prediking, s. Th. Studiën 1913, 4, 241—273.
† DELPORTE, L., Michée 1, 5 et 7, s. BZ 1913, 3, 235—248.
EHRLICH, ARN. B., Randglossen zur hebräischen Bibel, Textkritisches, Sprachliches und Sachliches. Sechster Bd.: Psalmen, Sprüche u. Hiob. Leipzig 1913. 344 S. Lex.-8°.
† MACY, S. B., The Hymn Book of the Ages: being the Book of Psalms with a Short Commentary. London 1913. 670 S. 8°.
† BORELLA, H. P. A., Atten gammeltest. Psalmer. Een sproglig Kommentar. Kopenhagen 1913. 62 S. 8°.
† AKED, C. F., The Divine Drama of Job. Edinburgh 1913. 152 S. 8°.
† DAWIDOWITSCH, D., Hebräischer Commentar zum Ijob-Buche. Mit einer deutschen Beilage: ‚Zur Auslegung des Ijob-Buches', von A. BERLINER. Berlin 1913. 77 + 17 S. Gr.-8°.
† KRUMWEIDE, W., The Book of Job, s. Luth. Quart. 1913, 3, 410—417.
KING, E. G., Some Notes on the Text of Job, s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), 74—81.
† PFLANZL, M., Der ‚Menschensohn' in Daniel $7_{13}$, s. Int. Kirchl. Z. 1913, 3, 310—323.
† JANOV, MATTHIAE DE, dicti Magister Parisiensis, regulae Veteris et Novi Testamenti. Primum in lucem ed. VLASTIMIL KYBAL. Vol. IV.: Tractatus de abominatione desolationis in loco sancto. Subsidio academiae scientiarum artium et litterarum bohemicae Pragensis. Innsbruck 1913. XXXII, 499 S. Lex.-8°.
† BATTEN, L. W., A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Ezra and Nehemiah. Edinburgh 1913. XV, 384 S. 8°.
HÜSING, G., Assurbānapar [— vgl. Ezra $4_{10}$ —], s. OLZ 1913, 10 (Okt.), Sp. 438—440.
† PETERS, N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus. Übersetzt und erklärt (= Exeget. Handbuch zum AT 25). Münster i. W. 1913. LXXVIII, 470 S. Gr.-8°.
FOCKE, FRIEDR., Die Entstehung der Weisheit Salomos. Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus. Göttingen 1913. 132 S. Gr.-8°.
PERLES, FELIX, Zur Erklärung des Buches Henoch, s. OLZ XVI, 11 (Nov. 1913), Sp. 481—487.
BARRY, PHILLIPS, The Apocalypse of Ezra, s. JBL XXXII (1913), IV, 261—272.
ABBOTT, E. A., and R. H. CONNOLLY, The Original Language of the Odes of Solomon, s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), 44—47.
CLARKE, W. K. L., The First Epistle of St Peter and the Odes of Solomon, s. JThSt XV, 57 (Okt. 1913), 47—52.

## 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

BERGER, PH., et M. SCHWAB, Le plus ancien manuscrit hébreu, s. JA XI, Tome II, Nr. 1 (Juillet-Août 1913), 139—175.

† Drake, A. E., Some Evidences of Aryo-semitic Kinship, s. BS 1913, Okt., 607—621.
† Eberharter, A., Was bedeutet Mohar?, s. ThQ 1913, 4, 489—508.
Haupt, Paul, Assyr. *daggasse*, Mineralfarben, s. OLZ XVI, 11 (Nov. 1913), Sp. 492—494.
Haupt, Paul, The Names of the Months on S. P. II 263, s. JBL XXXII (1913), IV, 273 f.
Jastrow, Morris, jr., Wine in the Pentateuchal Codes, s. JAOS XXXIII, 2 (Sept. 1913), 180—192.
† Kmosko, M,. Kerub und kurib, s. BZ 1913, 3, 225—234.
Marmorstein, A., Einige hebräische Redensarten. 9. קעקע ביצתן, s. OLZ 1913, 10 (Okt.), Sp. 437 f.
Schick, George V., The Stems *dûm* and *damám* in Hebrew, s. JBL XXXII (1913), IV, 219—243.
† Schneider, H., Der kretische Ursprung des „phönikischen" Alphabets. Die Wanderungen und Wandlungen der Sündflutsage. Der herrschende Rassebegriff und die Tatsachen der Erfahrung. Mit 1 Taf. Leipzig 1913. IV, 213 S. 8°.
Schwab, Moïse, Le mot אלמוגים, s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 138—140.
Slousch, Nahum, Representative Government among the Hebrews and Phoenicians. A Contribution to the Problem of the עם הארץ raised by Judge Mayer Sulzberger, s. JQR IV, 3 (Okt. 1913), 303—310.

### 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Baudissin, Wolf Wilh. Graf, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer, s. ARW 1913, 389—422.
Bezold, C., Syrische Religion, s. ARW 1913, 555—579.
Boissier, A., The Soothsayers of the Old Testament, s. Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1913, Juni, 189 f.
† Boyd, J. O., The Source of Israel's Eschatology, s. Princeton ThRev 1913, 4, 630—649.
Causse, A., Les Prophètes d'Israël et les Religions de l'Orient. Essai sur les origines du monothéisme universaliste. Paris 1913. 327 S. 8°.
Höfler, M., Die volksmedizinische Literatur der Jahre 1909—1912, s. ARW 1913, 598—620.
† König, E., Die Prophetie des AT nach ihren Quellpunkten beleuchtet, s. NKZ 1913, 10, 812—837.
† Morgenstern, J., Biblical Theophanies, s. ZA 1913, 1, 15—60.
Noordtzij, A., The O. T. Revelation of God and the Ancient-Oriental Life, s. BS 1913, Okt., 622—652.
Paffrath, P. Tharsicius, Zur Götterlehre in den altbabylonischen Königsinschriften. Mit einem ausführlichen Register der auf die altbabylonische Götterlehre bezüglichen Stellen. Mit acht Abb. [= Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums VI, 5/6]. Paderborn 1913. XVI, 226 S. 8°.
Pinches, Theoph. G., Ancestor-Worship and the Deification of Babylonian Kings, s. ET XXV, 3 (Dez. 1913), 126—128.
† Schencke, W., Die Chokma in der jüdischen Hypostasenspekulation. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Ideen im Zeitalter des Hellenismus. Kristiania 1913. 92 S. 8°.
Völter, Daniel, Der Ursprung von Passah und Mazzoth neu untersucht. Leiden 1913. 32 S. Gr.-8°.
Wainright, S. H., 'The Mount of God', s. ET XXV, 2 (Nov. 1913), 90 f.
Waser, O., Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen, s. ARW 1913, 336—388.
Weismann, Jak., Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Rechte. Leipzig 1913. 100 S. 4°.

### 7. Geschichte Israels.

† Alford, B. H., Jewish History and Literature under the Macabees and Herod. London 1913. 130 S. 8°.
† Monasch, M., Beknopt handboek van de joodsche geschiedenis in schetsen. Utrecht 1913. 187 S. Gr.-8°.
† Townshend, R. B., Antiochus Epiphanes, the Brilliant Madman, s. Hibbert Journ. 1913, Juli, 819—829.

## 8. Geographie Palästinas.

PEF October 1913. — Notes and News S. 157—163. — Dowling, The Episcopal Succession in Jerusalem from *c.* A. D. 30, S. 164—177. — Williams, Rob., Crosses on the Mosque of the Dome of the Rock, S. 179—183. — Kellner, Max, A Day with the Neoliths, S. 184—190. — Pitcairn, D. Lee, Greek Inscriptions from the Decapolis, S. 190f. — Masterman, E. W. G., Summary of the Observations on the Rise and Fall of the Level on the Dead Sea, 1900—13, S. 192—197; — Dead Sea Observations. — Spring Visit, 1913, S. 197. — Reviews and Notices of Publications, S. 198—207. — Notes and Queries, S. 207. — Datzi, Ad., Meteorological Observations taken in the City of Jerusalem, 1911. S. 208.

ZDPV XXXVI (1913), 3. — Dalman, G., Arabische Vogelnamen von Palästina und Syrien, S. 165—179. — Härtmann, Rich., Materialien zur Topographie der Palaestina tertia (Fortsetzung u. Schluß), S. 180—198. — Becker, F., Zur Kartographie Palästinas, S. 198 bis 202. — Lohmann, P., Seuchen und Seuchenbekämpfung in Palästina, S. 203—208; — Zur Erforschung des Toten Meeres, S. 208—210. — Deissmann, A., Anfrage betr. Ossuarien aus der Umgebung Jerusalems, S. 210; — Die Mosaikinschrift von Nazareth, S. 210. — Fischer, H., Referat über die moderne Topographie, Siedlungs- u. Verkehrsgeographie Palästinas, besonders für die Jahre 1910—1912 (Fortsetzung u. Schluß, mit Taf.), S. 211—219. — Bleckmann, F., Bericht über griechische und lateinische Epigraphik S. 219—240. — Bücherbesprechungen S. 241—244. — Vereinsnachrichten S. 244—248.

ZDPV XXXVI (1913), 4. — Dalman, G., Inschriften aus dem Ostjordanland nebst einem Anhang über einige andere Inschriften, S. 249—265. — Cana'an, T., Der Kalender der palästinensischen Fellachen, S. 266—300. — Hasak, Die Königliche Halle des Herodes, die Marienkirche Justinians und die Moschee el-Aḳṣā auf dem Tempelplatz in Jerusalem, S. 300—309. — Gustavs, A., Der Saattrichter zur Zeit der Kassitendynastie in Babylonien; nebst Bemerkungen von Prof. G. Dalman, S. 310—313. — Schumacher, G., Eine Wetterkatastrophe im Ostjordanland, S. 314f. — Bücherbesprechungen S. 316—327. — Vereinsnachrichten S. 328.

Armalè, Js., Une excursion au Tour 'Abdîn (*suite et fin*), s. AlM 1913, 10, 739—754; 11, 835—854.

† Becker, F., und G. Dalman, Exkursionskarte von Jerusalem und Mittel-Judäa (für Palästinareisende u. Bibelleser). Leipzig 1913.

† Gelderen, C. v., Eene belangrijke ontdekking in Sinaï, s. Geref. ThT 1913, Sept., 172—181.

† Haefeli, L., Samaria und Peraea bei Flavius Josephus (Biblische Studien XVIII, 5). Freiburg 1913. X, 120 S. Gr.-8°.

Haupt, Paul, Magan und Melucha, s. OLZ XVI, 11 (Nov. 1913), Sp. 488—492.

Pfister, Friedr., Das angebliche Mithräum in Galiläa und Alexanders Besuch in der Götterhöhle, s. OLZ 1913 Nr. 9, Sp. 402f.

† Riessler, P., Zur Geographie und Völkerkunde des AT, s. ThQ 1913, 3, 376—401.

Savignac, R., Une visite à l'île de Graye [ǧeziret el-Fir'aun im Nordosten des Busens von 'Aqaba], s. RB X, 4 (Okt. 1913), 588—596.

Vincent, H., Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien, s, RB X, 4 (Okt. 1913), 525—546.

## 9. Archaeologie.

† Bedale, C. L., The Old Testament and Archeology. London 1913. 136 S. 8°.

Bork, Ferd., Neue Tierkreise. Mit 11 Abbildungen. MVAG 1913, 3. Leipzig 1913. 46 S. Gr.-8°.

Eisler, Rob., Der Schlangenstein von Petra im Buch Ṣōhar, s. OLZ 1913 Nr. 9, Sp. 397—402.

† Handcock, P. S. P., The Latest Light on Bible Lands. Illustr. London 1913. 384 S. 8°.

Hussey, Mary Inda, Tablets from Dréhem in the Public Library of Cleveland, Ohio, s. JAOS XXXIII, 2 (Sept. 1913), 167—179.

Koldewey, Robert, Das wieder erstehende Babylon. Die bisherigen Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen. Mit 255 Abbildungen u. Plänen, davon 7 in farbigem Lichtdruck. Leipzig 1913. VII, 328 S. Lex.-8°.

† Kugler, Frz. Xav., Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen. Ergänzungen zum I. und II. Buch. I. Teil.

I—VIII. Abhandlg.: Astronomie und Chronologie der älteren Zeit. Münster 1913. VII, 21—140 S. Lex.-8°.

Martin, Jean, Une inscription romaine en Judée, s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 54—59.

Naville, Edouard, Archaeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew? London 1913. XII, 212 S. 8°.

Preisendanz, K., Ein Straßburger Liebeszauber, s. ARW 1913, 547—554.

Sayce, A. H., Recent Oriental Archaeology, s. ET XXV, 1 (Okt. 1913), 15—17.

Sidersky, D., Notes de chronologie biblique, s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 134—136.

Thomsen, Peter, Kompendium der palästinischen Altertumskunde. Mit 42 Abbildungen. Tübingen 1913. VIII, 109 S. Gr.-8°.

Waterman, Leroy, Business Documents of the Hammurabi Period. III., s. AJSL XXX, 1 (Okt. 1913), 48—73.

## 10. Aramaica und Verwandtes.

James, J. Courtenay, An Intermediate Aramaic Version, s. ET XXV, 2 (Nov. 1913), 88—90.

## 11. Judaica.

RS 21e Année. — Octobre 1913. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe, 357—383; — Epître de saint Paul aux Galates, 384—396; — Glanures hébraïques, 397—402; — Notes de grammaire sumérienne (Les innovations de M. M. Witzel), 403—423; — La vérité à propos d'un compte rendu de M. Thureau-Dangin, 424—438. — Boissier, A., Mythes et fables, 439—444. — Halévy, J., Bibliographie, 444—477.

† Aptowitzer, V., Christliche Talmudforschung, s. MGWJ 1913, 5/6, 272—283.

† Bardowicz, L., Die Abfassungszeit der Baraita der 32 Normen für die Auslegung der hl. Schrift. Berlin 1913. VI, 109 S. 8°.

Bernheimer, Carlo, Sur le recueil de consultations appelé זרע אנשים, s. RÉJ LXVI, No. 131 (Juli 1913), 98—103.

Bernheimer, Carlo, Le poète Saül Caspi, s. RÉJ LXVI, No. 131 (Juli 1913), 104—110.

Ginsburger, M., Samuel Lévy, rabbin et financier (*suite*), s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 111—133.

Halper, B., The Scansion of Mediaeval Hebrew Poetry, s. JQR IV, 3 (Okt. 1913), 153—224.

† Jacob, Son of Aaron, The Book of Enlightenment, s. BS 1913, Okt., 562—586.

† Idelsohn, A. Z., Die Makamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden, s. MGWJ 1913, 5/6, 314—325.

Kahn, Sal., Les Juifs de la Sénéchaussée de Beaucaire (*fin*), s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 75—97.

† Künstlinger, D., Die Petichot des Midrasch rabba zu Leviticus. Krakau 1913. 38 S. Gr.-8°.

Marmorstein, A., La réorganisation du Doctorat en Palestine au troisième siècle, s. REJ LXVI, No. 131 (Juli 1913), 44—53.

Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen unter Mitwirkung von verschiedenen Gelehrten hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann.
II. Seder, 5. Traktat: Joma (Der Versöhnungstag) Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von Joh. Meinhold. Gießen 1913. IV, 83 S. 8°.
V. Seder, 10. Traktat: Middot (Von den Massen des Tempels). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang. Von Oscar Holtzmann. Gießen 1913. VIII, 112 S. 8°.

Monumenta Hebraica. Monumenta Talmudica. Unter Mitwirkung zahlreicher Mitarbeiter. Erster Band (hrsg. von S. Funk, W. A. Neumann, A. Wünsche): Bibel und Babel bearbeitet von Sal. Funk. Erstes Heft. Wien u. Leipzig 1913. VII, 80 S. Gr.-4°.
Zweiter Band (hrsg. von K. Albrecht, Sal. Funk, Niv. Schlögl): Recht bearbeitet von Sal. Gandz. Erstes Heft. Wien u. Leipzig 1913. VII, 80 S. Gr.-4°.

Perles, Felix, Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur, s. ARW 1913, 580—597.

Poznanski, S., Deux listes commémoratives de la Gueniza, s. RÉJ LXVI, Nr. 131 (Juli 1913), 60—74.

RADIN, MAX, A Charter of Privileges of the Jews in Ancona of the Year 1535, s. JQR IV, 3 (Okt. 1913), 225—248.
SCHECHTER, FRANK I., The Rightlessness of Mediaeval English Jewry, s. JQR IV, 3 (Okt. 1913), 121—151.
SCHWAAB, E., Historische Einführung in das Achtzehngebet (= BFChTh XVII, 5). Gütersloh 1913. 169 S. 8°.
SCHWARZ, ADOLF, Die hermeneutische Antinomie in der talmudischen Literatur. Wien u. Leipzig 1913. 211 S. Gr.-8°.
† TÄNZER, A., Die Mischehe in Religion, Geschichte und Statistik der Juden. Berlin 1913. 46 S. 8°.

[Abgeschlossen den 15. Dezember 1913.] 17. 1. 14.

IM VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
wird in Kürze erscheinen

DER HEBRÄISCHE PENTATEUCH DER SAMARITANER

HERAUSGEGEBEN VON

AUGUST FREIHERRN VON GALL

I. Teil: Prolegomena und Genesis. VIII u. 184 Seiten mit 4 Tafeln

Über ein Jahrzehnt angestrengter, mühseliger Arbeit hat den Herausgeber das Werk gekostet. Sein Manuskript liegt jetzt aber vollständig vor, so daß wir das Erscheinen der letzten 4 Teile binnen den nächsten zwei Jahren glauben versprechen zu dürfen. Der Subskriptionspreis von etwa 75 Mark für das ganze Werk, den wir in der ersten Aufforderung vor mehreren Jahren nannten, wird sich hoffentlich trotz den inzwischen wieder bedeutend gestiegenen Druckpreisen aufrecht erhalten lassen, zumal wenn sich jetzt noch viele neue Abnehmer zu den alten melden.

*Ein ausführlicher neuer Prospekt ist in Bälde zu haben.*

# Vorarbeiten zu einer künftigen Ausgabe der Genesis.

Von Erich Weber, Gymnasialoberlehrer in Wandsbek.

## A. Die Israelitischen Sagen von der Schöpfung des Menschenpaares und vom verlorenen Paradiese in Gen 2 und 3.

### Vorbemerkung.

Die Arbeit, welche hier veröffentlicht wird, bedarf zunächst einer Entschuldigung; denn der sie schreibt, darf sich nicht einen Fachmann nennen. Er hat sich zwar in früheren Jahren mit Ernst bemüht, ein solcher zu werden, aber äußere und innere Schicksale haben ihn in eine andere Bahn getrieben, und nur ein Zufall veranlaßt ihn, wieder eines derjenigen Probleme zu behandeln, denen er die Zeit und Kraft seiner schönsten Jahre zugewandt hat. Ein Exemplar der ZAW fiel ihm, nach Jahren zum erstenmal wieder, in die Hände, und ein Aufsatz von Dr. ALBERT über die Paradiesesgeschichte belehrte ihn, daß auf diesem Gebiete im großen die Wissenschaft noch auf dem Punkte stehe, wo er sie vor mehr als zehn Jahren verlassen hatte. Er würde es trotzdem nicht wagen, seine Einfälle dem Kreise der gelehrten Fachleute vorzutragen, wenn ihn nicht die Betrachtung der Geschichte dieser Wissenschaft ermutigte, in der gerade wichtige Funde von Liebhabern, nicht von Vertretern der Wissenschaft gemacht worden sind. Man wird das Dilettantische dieses Versuches überall leicht erkennen; indessen wird der Sachkundige wiederum auch zugeben müssen, daß selbst eine so geringe Neuerung wie diese nur im Zusammenhang mit größeren Studien, wenn sie auch weit zurückliegen, hat hervorgebracht werden können. Obwohl also folgende Zeilen eine enge Berührung mit der gegenwärtigen Forschung nicht besitzen, so können sie doch vielleicht auch dem Gelehrten einige Anregung und in die höchst verworrenen Fragen einige Klarheit bringen.

I.

Es ist noch nicht lange her, daß die vornehmsten Kenner der hebräischen Sprache und Literatur die Möglichkeit einer hebräischen Metrik rundweg verneinten. Wohl wurde zugegeben, daß an Höhepunkten der Darstellung die Diktion sich zu rhythmischer Bewegung erhebe, daß Anklänge an Verse mit regelmäßigem Takte hin und wieder vorhanden seien, aber grundsätzlich wurde den Hebräern alle Verskunst abgestritten, und gerade das, was am meisten für eine ausgebildete Technik in gebundener Rede hätte angeführt werden sollen, der sogenannte Parallelismus membrorum, gerade das wurde als schwerstes Geschütz gegen alle Metrikgläubigen ins Feld geführt. Der Anschein liegt vor, daß auch in unbefangeneren Kreisen der evangelischen Theologen der Gegenwart der Trieb mächtig sei, das Volk der Bibel möglichst aus dem geschichtlichen Zusammenhange loszulösen und es als etwas Unvergleichliches nur aus sich selber zu erklären, als wenn diese Nation, ansässig in einem alten Durchgangsgebiete des Weltverkehrs, vermischt mit mannigfaltigen Schichten verschiedenartiger Rassen, nicht in Palästina, sondern in der Arche Noahs gelebt hätte. So haben viele sich gegen den Nachweis der Beeinflussung durch die Großstaaten des Euphratgebietes gewehrt. So sollte das israelitisch-jüdische Stammgebilde eine besonders geartete, innerlicher gerichtete und darum die äußere Form vernachlässigende Poesie sein eigen genannt haben.

Aber niemand, der sich bemüht hat, seiner Muttersprache Herr zu werden, seiner Rede Wohlklang, Anmut und harmonische Bewegung zu verleihen, wird Sinn für Takt und Rhythmus bei einem Volke vermuten, das nicht durch die strenge Schule konventioneller Metrik gegangen ist. Denn auch den besten Meistern der Sprache gelingt das nur, weil sie von der langen poetischen Übung vergangener Geschlechter mit getragen werden.

Auch damit wird man das Rumoren lästiger, Verse suchender Geister nicht los werden, daß man behauptet, in Israel habe man es später vielleicht mit dem Takte genauer genommen, in alten Zeiten aber habe man gewiß nur eine Art freier Rhythmen gekannt. Denn so gewiß es ist, daß Takt und Rhythmus vage bleiben, wenn die Mädchen am Brunnen leichte Stimmungen singend kundgeben, so ist doch in der Kunst, die sich dadurch von jenem Versemachen unterscheidet, daß sie für die Dauer schafft, der freie Rhythmus ein Letztes, wie wir dies in unserer vaterländischen Literatur erlebt haben. Er ist möglich nur, wenn die Tradition durch die Schrift, durch den Takt

der Musik oder durch eine Schule gesichert ist. Er ist kaum denkbar bei einem Volke nicht der Schrift, sondern des Wortes, wie es die Hebräer vor ihrer Verbannung waren. Ist es doch nicht unwahrscheinlich, daß selbst der letzte der großen Propheten, der zugleich zu den Priestern gehörte, der Schrift nicht kundig war. Jedenfalls war die Schreibkunst etwas Seltenes, wie Schreiber ein hoher Ehrentitel war. Der Prophet war also auf die mündliche Wirkung seiner Worte angewiesen, weil er für Schriftliches kein Publikum gefunden haben würde, und zwar nicht nur auf die augenblickliche Wirkung der Rede, wie sie ein Volksredner unserer Tage vor der Masse erzielt, sondern auf eine fortdauerndere, welche nur möglich war, wenn sein Wort von Mund zu Mund getragen wurde, aufbewahrt blieb im Gedächtnis von Anhängern, wenn es durch die Form vor Verdrehung geschützt, wenn es also metrisch gebunden war. Ein Prophet sieht ferner nicht nur das Zukünftige, er schafft es auch durch den Zauber des Wortes: dieser Zauber liegt im Geheimnis des Taktes. Was von den Propheten gilt, läßt sich auf andere Kreise ausdehnen. Wer eine Lehre einprägen, die Großtaten der Vergangenheit für alle Ewigkeit verklären wollte, mußte zu Takt und Vers greifen, um seine Worte unvergeßlich zu machen.

Was BÜCHER in seinem vollendeten Werke über „Arbeit und Rhythmus" nachgewiesen hat, muß auch für Israel gelten. Auch in Israel mahlte man, spann man, kurz arbeitete man, indem man den Takt singend begleitete. Auch in Israel wird also der Takt und Rhythmus älter sein als die Poesie.

Seitdem SIEVERS sein bedeutsames Werk über die hebräische Metrik geschrieben hat, hat sich die Stellung der Gelehrten zu dieser Wissenschaft ja wohl allmählich geändert. Was auch immer von seinen Forschungen der Kritik standhalten wird, sein größtes Verdienst wird bleiben, daß er hier Ernst gemacht und das neue Forschungsgebiet mit seinem berühmten Namen geziert hat.

An einer Behauptung von SIEVERS kann man in erster Linie Anstoß nehmen. Er meint, daß sich in den historischen Texten Verserzählungen mit wechselndem Metrum fänden. Durchkomponierte Lieder, ferner Gelegenheitsverse lyrischer Art sind natürlich im Hebräischen wie anderswo in freien Gestaltungen möglich. Aber daß einfache Erzählungen ohne Strophenbau ihre Versart unregelmäßig geändert haben sollten, erscheint wenigstens einer genaueren Prüfung wert. Diese Frage hier zu beantworten, wäre anmaßend. Indessen gegenüber von Gen 2,

dessen metrische Grundlage SIEVERS wiederhergestellt hat, scheint sie nur in verneinendem Sinne beantwortet werden zu können.[1]

GUNKEL hat angedeutet, daß unsere jetzige Erzählung vom Sündenfall aus zwei Stoffgebieten zusammengewachsen sei, aus einem Schöpfungsberichte und einer Geschichte vom verlorenen Paradiese. Dieser würden aus Gen 2, wenn wir von dem vielleicht ja alten, aber doch unserem Zusammenhang erst angefügten Trümmerstück in v. 10—14 absehen, angehören v. 8 9b 15—17 25. Denken wir sie uns einmal mit v. 10—14 aus dem Zusammenhange fort, so ist das Ergebnis bedeutsam genug. Denn der Textrest ist inhaltlich ein einziger lückenloser Zusammenhang. Er berichtet, wie nacheinander der Adam, die Bäume, die Tiere und das Weib geschaffen werden.

Er bildet aber der Form nach zugleich eine metrische Einheit, bestehend aus Versen mit vier Takten. Damit das erkennbar werde, bedarf es nur geringfügiger Änderungen. Man streiche v. 5 בארץ, v. 7 עפר, wähle zwischen אלהים und יהוה, entferne die dem altertümlichen Stile fremde Akkusativpartikel את und scheide noch v. 6 aus, der sich dem Metrum nicht fügt, dessen Parallelismus membrorum nicht der fortschreitenden Natur unserer Erzählung angemessen ist und dessen Zeiten doch wohl futurisch sind. Er ist also ein alter Zauberspruch oder ein Prophetenwort. In v. 18a ויאמר יהוה אלהים ist nur der erste Halbvers erhalten. Man darf wohl annehmen, daß hier einem vorgeschritteneren Empfinden anstößige Worte fortgelassen sind. Denn zu wem redet Jahwe Elohim?

Lückenhaft ist auch v. 19.

ויצר | אלהים || מן־האדמה | .... |
כל־חית | השדה || וכל־עוף | השמים

Aus v. 20 aber ersehen wir, daß die metrische Lücke mit einem inhaltlichen Mangel zusammenfällt: denn die hier erwähnte בהמה kann unmöglich in v. 19 gefehlt haben. Wenn Gott das Vieh am Menschen vorüberführt, hat er es auch gebildet. Es ist also die Lücke des Verses durch כל־הבהמה auszufüllen.

Wo das Metrum gestört wird, finden wir besonders geartete Erscheinungen.

Es handelt sich um v. 19 (den Schluß) und um v. 22. Es sind die beiden einzigen Fälle, wo in der Erzählung von der Schöpfung das Relativum אשר auftritt. Und beiden Stellen haftet offensichtlich das Gepräge einer etwas pedantischen Verdeutlichung an. Die erste

[1] Vermutet hat dies SIEVERS selbst.

zeichnet sich vor dem Übrigen außerdem nicht vorteilhaft durch ein gekünsteltes Papierhebräisch aus. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir in v. 19 die Worte וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו als eine Rabbinerglosse streichen.

Nicht so leicht lösen sich die Schwierigkeiten, welche die vv. 21 und 22 der metrischen Lösung bereiten, und meine Lösung soll nur ein Versuch sein. Die beiden ersten Verse können, rein formal betrachtet, rhythmisch begriffen werden:

וַיַּפֶּל | אֱלֹהִים || תַּרְדֵּמָה | עַל־הָאָדָם ||
וַיִּישָׁן | וַיִּקַּח || אַחַת | מִצַּלְעוֹתָיו ||

Es fragt sich nur, ob es nach hebräischem Gefühl angeht, ויישן von der ersten Zeile zu trennen. Tut man es, so wird man wohl besser das Wort als Piel auffassen, dann muß man sich indessen entschließen, den Konsonantentext durch das Pronominalsuffix zu erweitern: וַיְיַשְּׁנֵהוּ. Man kann aber auch die Gottesbezeichnung aus der ersten Zeile in die zweite, dagegen ויישן in die erste setzen, dann ist וַיַּפֶּל in וַתִּפֹּל zu verändern.

וַתִּפֹּל | תַּרְדֵּמָה || עַל־הָאָדָם | וַיִּישָׁן ||
וַיִּקַּח | אֱלֹהִים || אַחַת | מִצַּלְעוֹתָיו ||

Sievers hilft sich dadurch, daß er ויישן überhaupt streicht und מִצַּלְעוֹתָיו als zwei Takteinheiten faßt.

Daß die Worte וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר תַּחְתֶּנָּה eine etwas fremdartige Ausdrucksweise seien, wird jedermann zugeben. Aber neben der sprachlichen Schwierigkeit hat diese Stelle doch auch inhaltliche. Mit wie großartiger Sorglosigkeit erzählt uns der Verfasser, daß Gott eine von des Mannes Rippen nimmt. Nichts berichtet er von der Art, mit welcher Gott den Leib öffnet, die Rippe löst. Er ist sich bewußt, das göttliche Wirken nicht zu verstehen. Um so wunderlicher die Pedanterie, die ihn nicht vergessen läßt, in einem unmöglich urwüchsigen Hebräisch zu sagen, wie Gott die Lücke der genommenen Rippe ausfüllt! Wir würden diese Anmerkung gewiß nicht vermissen, wenn sie fehlen würde. Wohl aber vermissen wir etwas anderes. Als das Weib vor dem Menschen steht, ruft dieser aus: „Bein von meinem Bein, und Fleisch von meinem Fleisch.“ Aber daß Gott außer dem Rippenbein auch Fleisch dem Menschen geraubt hat: gerade das vergißt unser Text uns mitzuteilen! Diese Erwägungen haben die versuchte Konjektur beeinflußt. Die Worte אֵת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן־הָאָדָם sind beurteilt wie der Schluß von v. 19, als doch recht überflüssige Glosse, die Gottesbezeichnung ist als eine Erweiterung derselben ebenfalls gestrichen. Statt

וַיִּסְגֹּר בָּשָׂר lesen wir וַיִּסְגֹּר בְּשָׂרָהּ, das heißt „er umschloß sie, die Rippe nämlich, mit Fleisch.“ Das Wort תַּחְתֶּנָּה, mit dem nichts anzufangen ist, könnte eine Verderbnis von תַּרְדֵּמָה sein. In überraschender Weise ist so zugleich der Sinn geklärt und der Vers abgeschlossen.

וַיִּסְגֹּרָה | בְּשָׂרָ || וַיִּבֶן | לְאִשָּׁה ||

Hinter וַיְבִאֶהָ אֶל־הָאָדָם fehlen zwei Takte. V. 19 belehrt uns, wie hier zu ergänzen sei: לִרְאוֹת מַה־יִּקְרָא לָהּ.

In v. 20 fehlt vor עוֹף im Text כָּל־; man muß es um der Gleichförmigkeit willen hier hinzufügen oder vor בְּהֵמָה und חַיַּת entfernen. Im zweiten Fall wird die Lesung taktgemäßer.

In v. 23 ist statt זֹאת הַפַּעַם besser zu lesen: הַפַּעַם הַזֹּאת, das heißt diesmal sc. rief er. Mit בְּשָׂרִי ist die Verserzählung zu Ende. Der Satz „Man wird diese ʾIšša nennen, denn vom ʾIš ist sie genommen“ fällt schon aus der Situation. Denn wer wird nennen? Sollte hier eine Namennennung kommen, so mußte sie vom Adam ausgehen: ich nenne dich soundso. Das Wortspiel mit ʾišša und ʾiš liegt ja auch außerhalb des bisher innegehaltenen Gedankenkreises. Dem Erzähler, der so geschickt seinen Faden spinnt, schwebt als Ende und Ziel nicht die Erklärung des Namens ʾišša vor, sondern der wahre Schlußgedanke ist, daß des Mannes Sehnsucht nach Gesellschaft nunmehr befriedigt ist. Das Wort scheint mir (gegen SIEVERS) eher Prosa als Poesie zu sein.

In v. 24 bedeutet עַל־כֵּן wohl soviel wie „Darum gilt das Wort.“ Und nun folgt offenbar ein Sprichwort:

יַעֲזֹב יְהֹאִישׁ | אָבִיו וְאִמּוֹ | וְדָבַק בְּאִשְׁתּוֹ ||
וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד

Die zweite Zeile knüpft, allerdings mit einer kleinen Verdrehung des Gedankens, an die Verserzählung an.

---

Es folgt nunmehr der Text von Gen 2 5—24 in kritischer Darstellung.

2 5 כֹּל שִׂיחַ | הַשָּׂדֶה || טֶרֶם | יִהְיֶה || בָּאָרֶץ
וְכָל־עֵשֶׂב | הַשָּׂדֶה || טֶרֶם | יִצְמַח ||
כִּי־לֹא | הִמְטִיר || [יְהוָה] אֱלֹהִים | עַל־הָאָרֶץ ||
וְאָדָם | אַיִן || לַעֲבֹד | אֶת־הָאֲדָמָה ||
6 וְאֵד | יַעֲלֶה | מִן־הָאָרֶץ || וְהִשְׁקָה | אֶת־כָּל־פְּנֵי | הָאֲדָמָה ||
7 וַיִּיצֶר | [יְהוָה] אֱלֹהִים || אֶת־הָאָדָם | עָפָר מִן־הָאֲדָמָה ||
וַיִּפַּח | בְּאַפָּיו || נִשְׁמַת | חַיִּים ||
וַיְהִי | הָאָדָם || לְנֶפֶשׁ | חַיָּה ||

8 וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר

9 וַיַּצְמַח | [יְהוָה] אֱלֹהִים || מִן־הָאֲדָמָה | כָּל־עֵץ ||
נֶחְמָד | לְמַרְאֶה || וְטוֹב | לְמַאֲכָל || וְעֵץ הַחַיִּים
בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע

V. 10—14 sind außer Betracht geblieben. 10—14

15 וַיִּקַּח אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיַּנִּיחֵהוּ בְגַן־עֵדֶן לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ
16 וַיְצַו יְהוָה אֱלֹהִים עַל־הָאָדָם לֵאמֹר מִכֹּל עֵץ־הַגָּן אָכֹל תֹּאכֵל 17 וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע לֹא תֹאכַל
מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת

18 וַיֹּאמֶר | [יְהוָה] אֱלֹהִים || . . . . . | . . . . . ||
לֹא טוֹב | הֱיוֹת || הָאָדָם | לְבַדּוֹ ||
אֶעֱשֶׂה | לוֹ || עֵזֶר | כְּנֶגְדּוֹ ||

19 וַיִּיצֶר | [יְהוָה] אֱלֹהִים || מִן־הָאֲדָמָה | . . . . . ||
כָּל־חַיַּת | הַשָּׂדֶה || וְאֵת־כָּל־עוֹף | הַשָּׁמָיִם ||
וַיָּבֵא | אֶל־הָאָדָם || לִרְאוֹת | מַה־יִּקְרָא־לוֹ ||
וְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ

20 וַיִּקְרָא | הָאָדָם || שֵׁמוֹת | לְכָל־הַבְּהֵמָה ||
וּלְעוֹף | הַשָּׁמַיִם || וּלְכֹל־חַיַּת | הַשָּׂדֶה ||
וּלְאָדָם | לֹא מָצָא || עֵזֶר | כְּנֶגְדּוֹ ||

21 וַיַּפֶּל | [יְהוָה] אֱלֹהִים || תַּרְדֵּמָה | עַל־הָאָדָם ||
וַיִּישָׁן | וַיִּקַּח | אַחַת | מִצַּלְעֹתָיו ||
וַיִּסְגֹּר . | . בָּשָׂר | תַּחְתֶּנָּה || 22 וַיִּבֶן | יְהוָה אֱלֹהִים
אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן־הָאָדָם | לְאִשָּׁה ||
וַיְבִאֶהָ | אֶל־הָאָדָם || . . . . . | . . . . . ||

23 וַיֹּאמֶר | הָאָדָם || זֹאת | הַפַּעַם ||
עֶצֶם | מֵעֲצָמַי || וּבָשָׂר | מִבְּשָׂרִי || לְזֹאת
יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת

24 עַל־כֵּן
יַעֲזָב־ | אִישׁ || אֶת־אָבִיו | וְאֶת־אִמּוֹ || וְדָבַק | בְּאִשְׁתּוֹ ||
וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד

Einige Bemerkungen zu dem Texte der Verserzählung sind noch an dieser Stelle nachzuholen. Deutlich tritt als das Prinzip der Verskunst der Israeliten hervor, die Sinneinheit auch zur Takteinheit zu machen. Dem kam ihre Sprache mit ihrer Vorliebe dafür, Präpositionen, Pronomina und andere untergeordnete Wörter in dem wertvollsten Wort grammatisch untergehen zu lassen, entgegen. Wer Neigung zu geistreichen Parallelen hat, könnte, hieran anknüpfend, eine ganz bestimmte Charaktereigenschaft des Volkes wahrzunehmen glauben: den Zug zur

Einheit, der das Volk wie hier in Grammatik und Metrik eine große Zahl von Wörtern den wichtigeren, so in der Religion die vielen Götter dem Einen unterordnen heißt. Wie der Takt, so die Taktreihe; auch sie faßt metrisch zusammen, was inhaltlich zusammengehört. Wenn es also noch größere metrische Gruppen, Strophen, geben sollte, so werden sie demselben Gesetze unterliegen. In der Tat aber scheint unserem Text eine strophische Gliederung zu eigen gewesen zu sein. Man richte sein Auge auf v. 7 18 19 20 21. Wir treffen überall drei Versreihen an, welche inhaltlich enger zusammengehören. V. 7 schildert die Bildung des Menschen, v. 18 Gottes Entschluß, ihm Gefährten zu geben, v. 19 die Ausführung dieses Entschlusses, v. 20 des Menschen Ablehnung dieser Gesellschaft, v. 21 die Schaffung des Weibes. Auch der letzte Abschnitt, die Anerkennung des Weibes durch den Mann, vollzieht sich in drei Versreihen.[1] Durchbrochen ist diese strophische Gliederung nur in den beiden Abschnitten v. 5 und 9. In v. 9, wo in zwei Reihen von der Erschaffung der Bäume die Rede ist, könnte man eine Lücke vermuten. Vielleicht fehlt eine Reihe, die von dem Wachsen des שִׂיחַ und des עֵשֶׂב berichtete. In v. 5, wo eine Reihe überzählig ist, habe ich von jeher an der Ursprünglichkeit des Satzes „denn noch hatte nicht regnen lassen Jahwe Elohim auf die Erde“ Zweifel gehegt. Nicht nur weil allein in diesem Satze das Wort אֶרֶץ vorkommt, sondern weil in unserer schlicht erzählenden Dichtung diese bloß reflektierende Bemerkung fremdartig anmutet und weil doch auch wohl hier der Gottheit eine weit umfassendere Weltstellung eingeräumt wird als sonst in dem Stücke.

Wir können unsere Betrachtung über den Text von Gen 2 nicht abschließen, ohne einen Blick auf die Gottesbezeichnung zu werfen.

In unserem hebräischen Texte von Gen 2 wird Gott vom vierten Verse an stets durch die Zusammensetzung יְהוָה אֱלֹהִים bezeichnet. Diese Bezeichnung aber ist sonst in der hebräischen Literatur nur ganz selten, in der älteren überhaupt wohl nicht üblich, und wird mit Bedacht und grundsätzlich außer in Gen 2 nur in Gen 3 angewandt. Von Kap. 3 wird später die Rede sein.

Indem wir uns hier auf Kap. 2 beschränken, stellen wir zunächst fest, daß LXX in ihrer Vorlage diesen durchgängigen Gebrauch der

[1] Eine auffallende Tatsache ist, daß diese strophische Gliederung noch in unserer Verseinteilung durchschimmert! Merkwürdig ist auch, daß die eingedrungenen Zusätze überall zwischen den Strophenübergängen sich finden: dort war eben in der Vorlage Platz dafür.

Zusammensetzung von יהוה אלהים noch nicht vorgefunden zu haben scheinen. Die Übersetzung davon ist bekanntlich κύριος ὁ θεός. Das findet sich in LXX in v. 4 15 16 18 ferner in Cod. A in v. 8 und 22. Daneben kommt die Bezeichnung ὁ θεός allein vor in v. 5 7 9 19 21, ferner nach Cod. Vat. in v. 8 und 22.

Auf unsere metrische Erzählung fallen v. 5? 7 9 19 und 21, also alle diejenigen Stellen, welche nach beiden LXX-Handschriften noch אלהים allein vorfanden. Wir dürfen wohl vermuten, daß dieser Gottesname der ursprüngliche in der kleinen Dichtung war. In v. 8 und 22, deren erster ganz der Paradiesgeschichte und in deren zweitem die Gottesbezeichnung, wie wir festgestellt haben, einer Glosse angehört, dürfte A die bessere Lesart behalten haben. Innerhalb unserer Verserzählung hat die Doppelbezeichnung nur der 18. Vers. Hier müßte sie später eingedrungen sein. So erhalten wir vielleicht eine Bestätigung unserer Textscheidung von der LXX her, und jedenfalls ist es das Gegebene bei der Wahl zwischen יהוה und אלהים als Gottesbezeichnung unserer metrischen Vorlage gegenüber sich für אלהים zu entscheiden.

Sage von des Mannes und des Weibes Erschaffung. — Rekonstruiert.

| | | | |
|---|---|---|---|
| כָּל־שִׂיחַ | הַשָּׂדֶה | טֶרֶם | יְהוָה |
| וְכָל־עֵשֶׂב | הַשָּׂדֶה | טֶרֶם | יִצְמַח |
| וְאָדָם | אַיִן | לַעֲבֹד | הָאֲדָמָה |
| | | | |
| וַיִּיצֶר | אֱלֹהִים | הָאָדָם | מִן־הָאֲדָמָה |
| וַיִּפַּח | בְּאַפָּיו | נִשְׁמַת | חַיִּים |
| וַיְהִי | הָאָדָם | לְנֶפֶשׁ | חַיָּה |
| | | | |
| וַיִּצְמַח | אֱלֹהִים | מִן־הָאֲדָמָה | כָּל־עֵץ |
| נֶחְמָד | לְמַרְאֶה | וְטוֹב | לְמַאֲכָל |
| ..... | ..... | ..... | ..... |
| | | | |
| | ..... | ..... | ..... |
| וַיֹּאמֶר | אֱלֹהִים | | |
| לֹא־טוֹב | הֱיוֹת | הָאָדָם | לְבַדּוֹ |
| אֶעֱשֶׂה[1] | לוֹ | עֵזֶר | כְּנֶגְדּוֹ |

[1] Das Metrum des Verses ist nicht ganz unbedenklich. Hieß es vielleicht:

אֶעֱשֶׂה־לוֹ | עֵזֶר | <מִן־הָאֲדָמָה> | כְּנֶגְדּוֹ ?

| | | | |
|---|---|---|---|
| וַיִּיצֶר | אֱלֹהִים | מִן־הָאֲדָמָה | [כָּל־]הַבְּהֵמָה׳ |
| וְ[כָל־]חַיַּת | הַשָּׂדֶה | וְ[כָל־]עוֹף | הַשָּׁמַיִם |
| וַיָּבֵא | אֶל־הָאָדָם | לִרְאוֹת | מַה־יִּקְרָא[־לוֹ] |

| | | | |
|---|---|---|---|
| וַיִּקְרָא | הָאָדָם | שְׁמוֹת | לַבְּהֵמָה |
| וּלְעוֹף | הַשָּׁמַיִם | וּלְכֹל | חַיַּת הַשָּׂדֶה |
| וּלְאָדָם | לֹא־מָצָא | עֵזֶר | כְּנֶגְדּוֹ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| וַתִּפֹּל | תַּרְדֵּמָה | עַל־הָאָדָם | וַיִּישָׁן |
| וַיִּקַּח | אֱלֹהִים | אַחַת | מִצַּלְעוֹתָיו |
| וַיִּסְגֹּר׳ה׳ | בְּבָשָׂר | וַיִּבֶן | לְאִשָּׁה |

| | | | |
|---|---|---|---|
| וַיְבִאֶהָ | אֶל־הָאָדָם | לִרְאוֹת | מַה־יִּקְרָא־לָהּ׳ |
| וַיֹּאמֶר | הָאָדָם | הַפַּעַם | הַזֹּאת |
| עֶצֶם | מֵעֲצָמַי | וּבָשָׂר | מִבְּשָׂרִי |

## II.

Es lohnt sich, nachdem die Verse der Erschaffungssage aus dem Zusammenhange der Paradiesesgeschichte losgelöst worden sind, den Text der über diese handelnden Zeilen in Gen 2 sich genauer anzusehen. Es sind das v. 8, der Schluß von v. 9 und v. 15—17. Da, wie zuerst BUDDE hervorgehoben hat, nicht wohl zwei Bäume mitten im Garten gedacht werden können, so lassen wir die Worte וְעֵץ הַחַיִּים zunächst außer Betrachtung.

וַיִּטַּע: So beginnt nunmehr unser Text. Aber ein echter Anfang ist das nicht. Vielmehr müssen wir annehmen, daß ein Teil der Geschichte verloren gegangen ist, in welchem von Jahwe, vielleicht auch vom אָדָם, etwas erzählt wurde. In irgendeinem Zeitpunkte, unter zwar unbekannten, aber bestimmten Verhältnissen legte Jahwe in Eden östlich einen Garten an.

Das folgende Textstück lautet, wenn man seine auseinandergerissenen Teile wieder zusammenschließt.

8 וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר 9 בְּתוֹךְ הַגָּן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע 15 וַיִּקַּח אֶת־הָאָדָם וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן

Unmöglich ist es so ursprünglich. Zweimal wird berichtet, daß der Adam in den Garten gebracht wird, wobei im ersten Berichte sowohl inhaltlich wie im Ausdrucke (יצר) Anlehnung an das Erschaffungsgedicht gesucht wird. Dagegen ist das, was vom Baume handelt, verstümmelt. Man kann nämlich nicht ergänzen „und in der Mitte des

Gartens befand sich der Baum"; denn der Garten wird ja erst gebaut. Es muß vielmehr erzählt worden sein, daß Jahwe den Baum dort pflanzte. Dafür hat der Israelite den Ausdruck שָׁם. Indessen sobald man den Ausdruck dem Text einfügt, wird dieser noch unhaltbarer; denn es erscheint ausgeschlossen, daß der Erzähler das Wort שָׁם so unmittelbar hintereinander zweimal und dazu noch in zwiefacher Bedeutung gebraucht haben sollte. Erwägt man nun, daß die Worte וַיָּשֶׂם שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר verdächtig sind, weil sie an zu früher Stelle etwas vorwegnehmen, was an richtiger noch einmal berichtet wird, erwägt man ferner, daß sie offenbar im Zusammenhange mit der Erschaffungsgeschichte stehen und also schwerlich ursprünglich sein können, erwägt man endlich, daß וַיָּשֶׂם vor dem Baume fehlt, שָׁם aber neben וַיָּשֶׂם leicht durch Dittographie hat entstehen können, so wird man zugeben, daß es nicht erforderlich ist, sie als Trümmer einer anderen literarischen Tradition der Sage aufzufassen. Man wird vielmehr שָׁם אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצַר streichen und dann lesen:

וַיִּטַּע יְהוָה אֱלֹהִים גַּן בְּעֵדֶן מִקֶּדֶם וַיָּשֶׂם בְּתוֹךְ הַגָּן אֶת־עֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע
וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וַיְנִיחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן

---

Die beiden Berichte, durch deren Mischung in erster Linie der uns vorliegende Text entstanden ist, der erste (A) von der Erschaffung der Erdenwesen, der zweite (B) vom Verluste des Paradieses erzählend, weisen bemerkenswerte Unterschiede auf.

A ist, wenn auch nicht Poesie, so doch gebundene Rede, B dagegen Prosa.

A hat altertümliche Ausdrucksweise. Man empfindet, daß er für mündliche Rezitation verfaßt worden ist. Jeder Satz ist dem andern beigeordnet, alles ist in das Nacheinander aufgelöst, wie es die Art der Kinder und primitiver Völker ist. B trägt den Charakter einer schriftstellerischen Arbeit, der Verfasser hat den Stil des am Gesetze Geschulten. Er liebt die Relativsätze (3 1 3 11 12 23) überhaupt die Unterordnung: Sätze mit פֶּן (3 3 22), mit כִּי als Konjunktion des Nebensatzes (3 5 6 7 11 14 17 19). Bezeichnend für den Einfluß des Gesetzesstudiums sind Worte, wie „Da du gehört hast auf die Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baume, betreffs dessen ich dir befahl mit den Worten: du sollst nicht davon essen, deshalb usw." oder „und nun, damit er nicht seine Hand ausstrecke, auch vom Baume des Lebens esse und ewig lebe, usw." Für וַיִּשְׁמְעוּ אֶת־קוֹל יְהוָה אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם

würde ein wirklich alter Erzähler wohl gesagt haben, „und es wurde Abend, und Gott erging sich im Garten, und sie hörten seine Stimme und verbargen sich vor ihm."

In A ist der Mensch der Erstling der Schöpfung, der Liebling der Götter. Um seinetwillen allein sprießen die Bäume aus der Erde, ihm seine Speise darzubringen. Um seinetwillen müht Gott sich ab, ihm Gefährten zu geben. Das Vieh, das Feldgetier, die bunte Vogelwelt, alles entsteht nur, um dem Menschen zu dienen. Er ist aller übrigen Geschöpfe Herr, gibt ihnen ihre Namen und weist ihnen damit ihre Stellung in der Natur an. In B ist der Mensch ein Nichts. Man merkt wenig mehr davon, daß der Hauch göttlichen Lebens ihm innewohnt. Er hat keinen Teil an der göttlichen Weisheit. Er ist dumm. Die Schlange ist viel, viel klüger nicht nur als das übrige Getier, sondern auch als der Mensch selber, der in A sich doch als so scharfsinnig erweist. Eifersüchtig drückt Gott ihn nieder: er ist der Gott des Prometheus oder des Ödipus.

Wenn B so einen bestimmten Stil hat und eine in sich geschlossene Weltanschauung offenbart, wenn vielleicht sogar eine und dieselbe ordnende Hand überall sichtbar wird, so bildet er doch keine literarische Einheit. Verschiedene Traditionsströme fließen hier zusammen.

Wenig möchte ich auf den Umstand geben, daß Jahwe die Paradieseswächter לִפְנֵי מִקֶּדֶם Aufstellung nehmen läßt. Denn unmöglich ist es doch nicht, daß hier die alte sinnliche Bedeutung „vorne vor" für מִקֶּדֶם noch erhalten geblieben ist. Man braucht also nicht notwendig anzunehmen, daß der Garten, da sein Tor im Osten liege, in diesen Versen im Westen gedacht sei, während man ihn nach den Anfangsworten der Erzählung doch im Osten vermute.

Aber die Vertreibung aus dem Garten wird zweimal erzählt, zwiefach ist die Schutzwehr, die Jahwe vor den Garten stellt, und es hat den Anschein, als habe es neben einer Überlieferung mit einem eine solche mit zwei Wunderbäumen gegeben.

Dazu kommt, daß auch innerhalb dieser Geschichte die Doppelbezeichnung für Gott, die ihrer Natur nach aus einem Kompromiß hervorgegangen ist, noch nicht strikt durchgeführt worden ist. Neben יְהוָה אֱלֹהִים findet sich im hebräischen Text אֱלֹהִים allein in 3 1b ff. Um so bemerkenswerter ist es, daß sich im Vat. diese Abweichung auf v. 22f. erstreckt, wo sie mit dem doppelten Berichte von der Vertreibung des Menschen zusammentrifft.

Die Hauptschwierigkeit indessen bietet unser Text erst, wenn wir

ihn, losgelöst von dem metrischen Teile, in seiner Selbständigkeit betrachten. Denn zu Anfang ist von dem אָדָם alleine die Rede: Ihn nimmt und führt Jahwe in den Garten, an ihn allein ergeht das Verbot, vom Baume der Erkenntnis zu naschen. Dann wird das Weib die Gesellin des Mannes, aber, obwohl wir es erwarten könnten, wird sie in das Verbot nicht mit einbegriffen. Beide essen sie von der verbotenen Frucht, aber in den Schlußversen ist trotzdem wieder der אָדָם allein Gegenstand der göttlichen Sorge und Strafe: „Der Adam ist geworden wie einer von uns, er könnte auch naschen vom Lebensbaume!“ so spricht hier Gott, und ihn allein vertreibt Gott aus dem Garten. Gerade die Tatsache, daß Anfang und Schluß hierin übereinstimmen, verbietet den Zufall als Erklärung. Es ist ausgeschlossen, daß zu Beginn אָדָם den Mann im Unterschiede vom Weibe, am Ende hingegen den Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf das Geschlecht bezeichne. Die Möglichkeit, daß eine Fassung der Paradiesesgeschichte ohne das Weib existiert habe, läßt sich nicht von der Hand weisen.

Die Frau erscheint neben dem Manne am Anfang von Kap. 3. Beide waren, ohne sich dessen zu schämen, nackend, so heißt es hier; als aber, von der klugen Schlange beredet, die Frau eine Frucht vom verbotenen Baume gepflückt und mit ihrem Manne davon gekostet hatte, da wurden ihrer beiden Augen aufgetan, sie bemerkten, daß sie unbekleidet waren, und machten sich aus Blättern Schürzen. Ihre Blöße war also nunmehr bedeckt. Wie kann denn einige Verse später der Mann zu Jahwe sagen, er habe sich versteckt, weil er nackend sei? Man darf wohl annehmen, daß zwei Motive zugleich hier in der Geschichte erscheinen. Wenn die Menschen sich Schürzen machen, so decken sie zwar ihre Blöße, verraten sich aber eben dadurch gegenüber Gott. Wenn sie nackend bleiben, sich deshalb schämen und verbergen, so tun sie dasselbe. In 3 7 ist die Erzählung schon über den Punkt hinaus, wo sie in 3 8 einsetzt. Aber genau an dieser Stelle setzt wieder die Doppelbezeichnung für Gott יְהוָה אֱלֹהִים ein — und scheint es nicht, als ob auch das Weib den vv. 8 ff. ursprünglich fremd gewesen sei? V. 8 Anfang heißt es noch: „Sie hörten die Stimme . . .“, am Schluß steht schon statt des Pluralis der Singularis: „Und Adam versteckte sich“, während das וְאִשְׁתּוֹ wie eingeflickt nachhinkt, und in v. 9—11 verkehrt Jahwe nur mit Adam.

Eine Tradition mit der Gottesbezeichnung אֱלֹהִים, eine andere mit der Bezeichnung יהוה, eine Tradition mit einem einzigen, eine andere mit zwei Wunderbäumen, eine mit, eine andere ohne Weib: wie

angenehm würde es sein, wenn sie sich so in zwei Gruppen scheiden ließen, daß die eine immer in allen drei Punkten in sich übereinstimmte! Aber so einfach ist es nicht. Denn am Schlusse würde v. 22 zwar — nach Vat. — in die Elohim- und in die Lebensbaumtradition hineingehören, aber das Weib ist ihm ebenso fremd wie den folgenden Versen, welche ihr nicht entstammen können.

Wenn die von uns hergestellte Textgestalt nicht durchaus falsch ist, so beginnt in 2 8 diejenige Variante, welche nur von einem Baume in der Mitte des Gartens weiß. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir für diese Quelle als Gottesbezeichnung יהוה annehmen. In עֵץ־הַחַיִּים (v. 9) tritt eine leise Spur der anderen Tradition auf, vielleicht aber auch in v. 17. Wenn es dort heißt: „Am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben", so möchte man gerade diese Worte derjenigen Quelle zusprechen, welche dem verbotenen Baum den Lebensbaum gegenüberstellt, in ähnlicher Weise vielleicht, wie der Adapa-Mythus die beiden Motive verarbeitet hat. Die Frucht des einen Baumes bringt Leben, diejenige des anderen den Tod. Daran, daß Gott hierbei die Unwahrheit sagt, auch nur Anstoß zu nehmen, liegt ganz außerhalb des Gesichtskreises wenigstens dieser Variante. Der Vers gibt noch in anderer Hinsicht Anlaß zu Kritik. Unmöglich nämlich kann Gott in einem Atem gesagt haben, der Baum sei der Baum der Weisheit, und der Baum bringe den Tod. Überhaupt, wie auch schon von anderen hervorgehoben worden ist, ist kaum zu denken, daß Jahwe mit dem Namen des Baumes auch sein Geheimnis dem Menschen verraten habe. Der Gebrauch des Wortes וַיְצַו (v. 16) könnte nahelegen, hier nach 3 11 zu konstruieren וַיְצַו יְהוָה אֶת־הָאָדָם לְבִלְתִּי אֲכֹל מֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וָרָע. Dann wäre der Anstoß entfernt, weil in der indirekten Rede die Nennung des geheimnisvollen Namens ganz natürlich wäre. Die übrigbleibenden Worte wären dann für die zweite Tradition in Anspruch zu nehmen, die sich hier in ähnlichen Wendungen bewegen würde wie 3 1 und 3. „Daß Gott sprach: Ihr dürft von allen Bäumen des Gartens nicht essen" und „sprach Gott: Nicht esset von ihm und nicht rühret an ihn, damit ihr nicht sterbet."

Die erste Tradition dürfte in 3 8 wieder zum Vorscheine kommen; denn hier tritt wieder der Name יְהוָה auf,[1] wie an dieser Stelle ja auch in anderer Beziehung der Faden der Erzählung von 3 1 ff. fallen gelassen wird. Lies aber 3 9 וַיִּשְׁמַע statt יִשְׁמְעוּ und streiche וְאִשְׁתּוֹ. Sie

[1] 3 1 אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה אֱלֹהִים ist zu beurteilen wie 2 8 (Schluß) אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר und 2 22 אֶת־הַצֵּלָע אֲשֶׁר לָקַח מִן־הָאָדָם. Daher die abweichende Gottesbezeichnung in 3 1.

taucht unter, wo die Brücke zur Anführung der Fluchsprüche gebaut wird v. 12. Sie findet ihr Ende in unmittelbarem Anschlusse an v. 11 in v. 23 und v. 24 b. Denn diese beiden Versstücke gehören zusammen, da sie beide vom Garten Eden sprechen, wie der Anfang in Kap. 2. 3 23b לַעֲבֹד אֶת־הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם ist wegen des Hinweises auf die אֲדָמָה wenigstens nicht ganz unverdächtig. Vgl. der Form nach 2 8 2 22 3 1 S. 94 Anm. So also schlösse dieser Bericht:

וַיְשַׁלְּחֵהוּ יְהוָה מִגַּן־עֵדֶן וַיִּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן אֶת־הַכְּרֻבִים

Das Fragment dieser Überlieferung würde dann in deutscher Übersetzung lauten:

„Und es baute Jahwe einen Garten in Eden im Osten und verpflanzte den Baum der Erkenntnis von Gutem und Bösem in die Mitte des Gartens, und es nahm Jahwe den Adam und führte ihn in den Garten Eden, ihn zu bewachen (und zu bebauen), und Jahwe befahl dem Adam, von dem Baum der Erkenntnis von Gutem und Bösem nicht zu essen . . . . . .

. . . . . Und er hörte die Stimme Jahwes, der sich im Garten erging bei der Abendkühle (?), und es versteckte sich der Adam vor Jahwe in der Mitte der Bäume des Gartens (?), und Jahwe rief dem Adam und sprach zu ihm: Wo steckst du? Und 'der Adam' sprach: Deine Stimme hörte ich im Garten, und ich fürchtete mich, da ich nackt bin, und versteckte mich. Und 'Jahwe' sprach: Wer hat dir verraten, daß du nackt bist? Hast du etwa vom Baume gegessen, von dem zu essen ich dir verboten habe? Und Jahwe entsandte ihn aus dem Garten Eden und lagerte vor dem Garten Eden die Cherubim."

Wenn es vielleicht gelungen sein könnte, hiermit ein wenn auch unvollständiges, so doch in sich zusammenhängendes und widerspruchsloses literarisches Stück aus seiner Umgebung herauszuschälen, so dürfen wir nicht hoffen, für den Rest zu einem ähnlichen Resultate zu kommen.

2 9c „Baum des Lebens."

Vielleicht v. 17 „'Und Elohim sprach zu' dem Menschen folgendermaßen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, aber . . . nicht darfst du von ihm essen, denn am Tage, wo du davon issest, wirst du sicherlich sterben."

3 22 „Und Elohim sprach: Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns, zu wissen Gutes und Böses. Nunmehr damit er nicht

seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baume des Lebens und esse und lebe für immer . . ."

v. 24 „Und er vertrieb den Menschen . . . und die Flamme des zuckenden Schwertes (?), um den Weg zum Baume des Lebens zu bewachen."

Das sind geringe Trümmer einer alten und wertvollen Überlieferung!

2 25—3 7, 3 12—19,[1] das Stück, welches man gegenwärtig wohl für den Kern der Erzählung zu halten geneigt ist, weil man glaubt, hier werde das Zentralproblem dieses Mythus am sichtbarsten, dürfte eher das sekundärste sein. Wie immer die Kritik sich zu unserem Versuche stellen möge, das eine wird nicht bestritten werden können, daß die Wendung „und ihr werdet sein wie ein Gott" nach v. 22 der Lebensbaumtradition angehört, ebenso wie nach unserer Analyse Wendungen wie לֹא תֹאכְלוּ מִמֶּנּוּ פֶּן־תְּמוּתוּן oder לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל־עֵץ הַגָּן oder בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ. Aber der Ausdruck הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן weist auf eine Überlieferung hin, welche nur einen Baum kennt. Endlich zeigen sich auch Spuren einer Abhängigkeit von unserem Versstück in Kap. 2, zum Beispiel 3 6 נֶחְמָד הָעֵץ und 3 12 „das Weib, welches du mir zur Gesellschaft gegeben hast."

Sollte dieser Mythus vom verführenden Weibe überhaupt kein Mythus, sondern novellistische Ausschmückung seitens eines gewandten Bearbeiters sein?

Aber die Fluchsprüche! Sie gehen auf die Schlange, das Weib und den Mann. Sie setzen also alle drei als eine Rolle im Drama spielend voraus. Die Schlange: das würde unserer Analyse nicht widersprechen; indessen es handelt sich um das Weib, das auch im Fluche an die Schlange vorkommt.

Nun ist die Einordnung der Flüche in den Zusammenhang der Erzählung nicht ganz so glücklich, wie wohl behauptet worden ist. Noch ist das Los des Adam nicht entschieden, nach 3 22 die Vertreibung aus dem Paradiese noch nicht einmal im Rate der Götter erwogen, noch erwarten wir eher den Tod als irgendeine andere Strafe[2] für ihn: da hören wir als erstes über ihn, in dem an das Weib gerichteten Fluche, daß er zum Herrn über dasselbe bestimmt sei.

[1] Von 3 20 und 21 sehen wir ganz ab.

[2] Weil er ihm angedroht ist. Die dem Sinne der Sage nach am nächsten liegende Strafe wäre mutatis mutandis diejenige des Tantalus, nämlich den Baum mit seinen Früchten vor den Augen zu haben und diese doch nie erreichen zu können.

Insbesondere aber ist der an ihn selber gerichtete Spruch verfrüht. Oder wäre es so selbstverständlich, daß der Fluch mit der Adamah beginnt, ehe noch erwähnt wird, daß von nun an die Existenz des Adam mit der Adamah eng verknüpft sein werde? Vorausgesetzt einmal, wir fänden diesen Spruch außer allem Zusammenhange irgendwo überliefert, wer würde bei seiner Bestimmung nicht den Gedanken festhalten, daß er an einen Mann gerichtet sei, der schon bislang von der Bearbeitung des Bodens gelebt habe? Wer würde nicht urteilen, daß eher Kain als Adam seinen Gegenstand bilden müsse?[1]

Daß der Spruch nicht einheitlich ist, hat auch schon GUNKEL angenommen. Aber die Widersprüche gehen noch weiter, als dieser behauptet hat. Wenn jener lautet:

Verflucht sei der Acker — um deinetwillen
Nur mit Mühsal wirst du dich nähren von ihm — alle Tage deines Lebens,

so bedeutet das doch, daß von nun an der Acker seine Frucht nur nach fleißiger Bestellung liefern werde, während bis dahin der Mensch mühelos seine Kost erhalten. Wenn es dann aber weiter heißt:

Dorn und Distel soll er dir tragen,
Und du wirst das Kraut des Feldes essen,

so unterscheiden sich diese Verse von den vorhin angeführten nicht nur durch das Metrum, in dem sie verfaßt sind, sondern jenen widerspricht auch ihr Inhalt. Denn nach diesen letzterwähnten Versen wird der Acker überhaupt nicht tragen, sondern zur Wüste werden, so daß der Verfluchte das auf dem Felde wildwachsende Kraut wird essen müssen. Wahrhaftig! Ein merkwürdiger Fluch gegen einen Mann, der noch gar nicht Ackerbauer gewesen ist! Er entzieht ihm eine Nahrungsmöglichkeit, die er noch gar nicht erprobt hat! Und wenn GUNKEL v. 19a und c zusammenfaßt:

Im Schweiße des Angesichts wirst Brot du essen,
Denn Staub bist du, und zum Staub wirst du wieder werden,

so ist doch der nunmehr hergestellte Gedankengang nur sprunghaft. Die Tatsache, daß der Adam Staub ist, müßte ganz etwas anderes

[1] Es wäre überhaupt wohl ein altertümlicherer Zug, wenn die Erde personifiziert gedacht würde, falls über sie ein Fluch ergeht.

In Gen 3 wird die Erde verflucht um des Mannes willen, in Gen 4 wird der Mann verflucht „von der Erde weg", und dieser Fluch wird damit begründet, daß die Erde „ihren Mund aufriß, um das Bruderblut in sich aufzunehmen". Eine sonderbar verkehrte Welt!

begründen, als daß er von jetzt ab im Schweiße des Angesichts Brot essen werde.

So ist dieser Fluch voller Widersprüche, und in allen seinen Teilen läßt er eine ungezwungene Beziehung auf das Paradies und den Fall des Menschen eigentlich vermissen.[1] Damit ist ausgesprochen, daß gerade die Fluchsprüche keine feste Grundlage und keinen geeigneten Ausgangspunkt für die Kritik der Paradiesessage bilden können.

---

## III.

Das Versstück aus Kap. 2 bietet der Erklärung keinerlei Schwierigkeit. Im Mittelpunkte desselben steht zunächst der Mensch. Jahwe hat ihn als erstes Geschöpf, ehe noch das geringste Kraut auf dem Felde gewachsen war, aus Ackererde gebildet, zugleich aber durch Einhauchen des göttlichen Odems mit einer „Seele" begabt. Wenn nun zwar auch die Götter, wie es sich bei des Verfassers Anschauungen von selbst versteht, einer Nahrung bedürfen, so hat doch der Mensch an der göttlichen Speise keinen Anteil: Vielmehr läßt Jahwe die Bäume aus der Erde sprossen, damit aus deren Früchten der Mensch seine Speise wähle. So sehr zieht der Adam das Interesse des Erzählers auf sich, daß dieser alle Gegenstände der Schöpfung, welche keine unmittelbare Beziehung auf jenen haben, unbeachtet läßt: darum ist die Annahme, daß von der Entstehung des Grases und des Krautes auch habe die Rede sein müssen, nicht notwendig richtig.

Sehr bald muß Jahwe einsehen, daß er sein Werk nur halb vollbracht hat, er darf sich noch nicht, wie der Gott des ersten Kapitels, rühmen, daß alles gut war. Wohl hat er für die leibliche Wohlfahrt seines Geschöpfes gesorgt, er hat jedoch vergessen, daß diesem eine Seele innewohnt, die der Zerstreuung und der Gesellschaft bedarf, und daß der Umgang mit den Göttern ihn nicht befriedigen kann, weil er eben kein Gott ist. Da kommt dem Gotte ein ausgezeichneter Gedanke. Soll dem Menschen, der aus Ackererde besteht, ein geeigneter Umgang gefunden werden, so muß es aus der Ackererde geschehen. Er bildet also aus Ackererde das Vieh, das Feldgetier und die Vögel des Himmels: es ist wahrlich eine göttliche Fülle artigen Spielzeuges, die er seinem Lieblinge gibt, um ihn zu ergötzen und das Gefühl

[1] Der an die Schlange gerichtete Fluch enthält den merkwürdigen Satz: „Staub sollst du fressen!" Ist einem in natürlichen Verhältnissen und in freier Luft lebenden Dichter ein solcher Mangel an Naturbeobachtung zuzutrauen! Stadtkinderpoesie!

seiner Verlassenheit von ihm zu nehmen! Und, wie wohl ein Vater sein Kind an einem Tage reich beschert, so führt er dem Adam die bunte Welt seiner Geschöpfe, wir dürfen vermuten, mit Stolz und in glücklicher Erwartung seines Erfolges, vorüber. Aber was muß er erleben! Klug erkennt und bezeichnet der Mensch die Eigenart eines jeden Wesens, sei es ein Weidetier, ein Wild oder ein Vogel, aber als Freund und Genossen lehnt er sie alle ohne Ausnahme ab. Gottes Werk ist also auch jetzt noch nicht vollkommen. Er muß von neuem überlegen, wie er den Menschen glücklich machen könne. Und diesmal siegt seine Weisheit über alle Schwierigkeiten. Während eines tiefen Schlafes entnimmt er dem Menschen ein Rippenbein und Fleisch, und indem er jenes mit diesem umschließt, erschafft er ein Gebilde, das dem Menschen in allem entspricht, das erste Weib. Das empfindet auch der Mensch, als er seine schöne Gefährtin erwachend erblickt: „das ist mein Fleisch und mein Bein", ruft er scharfsinnig über sie aus und nimmt sie damit als seine gleichgestellte Genossin in die engste Gemeinschaft mit sich auf.[1]

Hier könnte die Sage schließen. Wenn sie eine Fortsetzung gehabt hat, so kann diese nur mit einer Enttäuschung des Mannes geendet haben. Was er als beseligendes Geschenk aus Jahwes Hand empfangen, gerade das, die Frau, die er liebt, muß ihm Verderben bringen. Und es läge im Sinne der Sage, wenn sie auch weiterhin von der Beziehung zur Ackererde[2] erzählte: wie der Mensch zum Ackersmann wird und wie er seinem Schicksale verfällt, sich wieder in Ackererde zu wandeln, von der er durch Jahwes Schöpferhand genommen ist. Anspielungen der Art finden sich ja im folgenden Kapitel, aber ein ursprünglicher Zusammenhang mit unserer Erzählung ist nicht nachweisbar, vielleicht nie vorhanden gewesen.

Viel schwieriger ist das Verständnis der Paradiesesgeschichte. Das geht aus der Menge voneinander abweichender Erklärungsversuche hervor, welche im Laufe der Zeiten ihr gegenüber unternommen worden sind. Es liegt begründet in dem flüssigen Wesen eines solchen Mythus, dessen Werden sich dem Wachsen einer Lawine vergleichen läßt. Irgendein Rätsel sollte gelöst, eine Frage beantwortet, ein Brauch erklärt werden: so entsteht er. Aber um ihn gruppieren sich andere,

[1] Über Wellhausens klassische Erklärung in seinen Prolegomena wird man gegenüber diesem Teil der Erzählung nicht hinauskommen.

[2] Jede Verbindung mit dem Göttergarten würde den einfachen Sinn unserer Erzählung trüben: Es handelt sich um אדם und אדמה.

die neuen Gruppierungen geben neue Probleme auf, die ersten Vorstellungen treten zurück, verschwinden ganz oder werden gleichsam mechanisch ohne eine klare Bedeutung, bloß weil sie einmal da sind, mit weitergeschleppt. Da verdunkelt sich der alte gute Sinn, und die mancherlei hinzugetretenen, einander oft widersprechenden Motive lassen ein in sich klares Ganze sich nicht wieder bilden.

Wer eine solche Sage aus ihrer vorhandenen Gestalt verstehen wollte, müßte immer scheitern: Erst die Geschichte der Sage gibt ihre volle Erklärung. Aber gerade diese ist uns nicht bekannt. Auch wenn unsere Vermutungen über die Zusammensetzung unseres Textes im ganzen richtig sein sollten, so wären doch nicht nur die einzelnen Fragmente zu lückenhaft, sondern es bliebe noch zweifelhaft, wo wir die ältere Tradition zu suchen hätten. Trotzdem werden nur wenige dem Reize widerstehen, welchen der Versuch bietet, gerade an diesem Punkte über die literarische Tradition hinauszugelangen. Man muß sich nur gegenwärtig halten, daß wir hierbei keine andere Führerin haben als die sich einfühlende Einbildungskraft, aus der allein auch alle bisherigen Deutungen hervorgegangen sind.

Die allgemeinste Voraussetzung unseres Mythus ist das Dasein der Götter auf der Erde. Wenn sie vielleicht auch ihren göttlichen Beruf in der Sternenwelt ausüben, so haben sie doch ihre Wohnstätte auf Erden. So baut sich Jahwe, oder wer immer ursprünglich der Träger dieser Sage war, seinen Garten im fernen Osten an. Wir Menschen der Gegenwart sind leicht geneigt, uns unter dem Göttergarten ohne weiteres einen Ort der Üppigkeit und des reichsten Luxus zu denken, indem wir unsere modernen Vorstellungen von einem „Park“[1] oder die Bilder aus Tausendundeine Nacht in diese Ururvätersage hineintragen.

Aber wie im Indogermanischen das entsprechende Wort ursprünglich jeden eingezäunten Raum bezeichnet, so werden wir das auch bei גן und seinen semitischen Nebenformen anzunehmen haben. Bedeutet doch die Wurzel des Wortes „bedeckt sein“ oder ähnliches. Wir werden dem altertümlichen Sinn unserer Sage darum gerechter werden, wenn wir den Gottesgarten als einen umgitterten, umzäunten oder gar ummauerten Hof auffassen, dessen Aufgabe eher ist, sicheren Schutz zu bieten, als durch lauschige Winkel, durch Blumenpracht oder üppige Wiesen das Herz zu erfreuen.

[1] So auch Gunkel.

Und der Gott unserer Sage hat etwas, was des sichersten Schutzes wert ist: einen Wunderbaum, dessen Früchte Weisheit, und vielleicht einen zweiten, dessen Früchte ewiges Leben verleihen, den Baum der Weisheit und den Baum des Lebens. Wenn er sie hegt, so tut er es natürlich nur um seiner selbst willen, weil er ihrer bedarf, und wenn er sie in einem Hofe aufbewahrt an gedecktem Ort, so dürfen wir vermuten, daß er Rivalen hat, welche ihm diesen Besitz neiden und welche er von dem Genusse der seligen Speise ausschließen möchte. Wir setzen bei der Gottheit Unsterblichkeit und Weisheit als selbstverständlichste Eigenschaft voraus. Aber unsere Geschichte spielt in einer Zeit, wo auch die Götter noch sterben konnten, und Jahwe erhält hier, wie Wodan, seine geheimnisvolle Weisheit durch ein Zaubermittel.

Alle sind einig darüber, daß das Problem des Todes ein altes und bei allen Völkern verbreitetes gewesen sei. Und doch ist der Tod eine allgemeine Erscheinung in Menschen-, Tier- und Pflanzenwelt. Wenn der Mensch aus dem engen Kreislauf seines alltäglichen Daseins zu sinnender Betrachtung gelangt, ist das Sterben ihm schon längst vertraut. „Auch die Tiere", sagt HEGEL, „sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu sein, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seienden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewißheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu und zehren sie auf; und die ganze Natur feiert, wie sie, diese offenbaren Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist." Nun ist es aber eine ewig wiederkehrende Erfahrung, daß die Menschen nicht über das nächstliegende zuerst erstaunen; so werden sie auch die Vergänglichkeit alles Irdischen zunächst hingenommen haben, wie sie das Notwendige hinzunehmen pflegen. Aber wenn der Mensch aus halbtierischer Existenz zu geistiger Freiheit erwacht, erhebt er seine Augen von der Erde zum Himmel empor: und da liegt eine wunderbare neue Welt vor ihm ausgebreitet, eine Welt der Regel und der Dauer, die über dem irdischen Werden und Vergehen ruht. In gleichem Glanze ziehen jede Nacht die Sterne vorüber, und „ewig jung ist nur die Sonne, sie allein ist ewig schön". Diese ewige, nie versiegende Kraft gilt es zu verstehen. Noch rätselhafter ist das Leben des Mondes; der Mensch sieht ihn wachsen zu voller Reife, und dann sieht er ihn abnehmen, zusammensinken, wie der alternde Greis in sich zusammenschrumpft. Woher die Fähigkeit,

sich selber immer gleichsam neu zu gebären? So ist der Lebensbaum oder der Lebensquell, der solches Wunder erklären soll, eine dem menschlichen Sinne notwendige Vorstellung. Wie der Mensch und die Tiere aus der Nahrung ihr Leben fristen, so erhalten die überirdischen Götter ihr ewiges Leben aus einer Wunderspeise, welche den Tod verbannt. Nicht viel anders haben wir vom Baum der Weisheit zu denken. Natürlich ist die Stumpfheit des Tieres, der Geist das Rätselhafte, auch bei den Göttern nicht ohne weiteres Gegebene. Wenn sie dadurch vor den Menschen sich auszeichnen, so ist es, weil sie von einem Zauberbaum die Weisheit sozusagen in den Mund pflücken können. Denn Glaube an den Zauber ist älter als alle Götterverehrung.

Unsere Erzählung kennt den Gott, der im Besitze dieser Wunderbäume ist, und handelt von ihm. Sie läßt ihn einen Garten anlegen um der Bäume willen, und wir verstehen wohl, warum. Damals war ja die Erde noch nicht der Menschen Reich und Revier und nicht der Schauplatz der „Weltgeschichte", damals war sie die Walstatt der Götter und Geister, die schon lange um Rang und Ruhm und Macht gestritten hatten, als der Mensch das erste Menschenblut vergoß.

Das Märchen von einer in unbekannter Ferne liegenden Götterwohnung wird unter den Menschen immer dann Leben gewinnen, wenn ihr Glaube sich nicht an lokale Geister, sondern an große, die Welt umfassende Mächte wendet.

Wenn sie anfangen, sich Gotteshäuser in ihrer Mitte zu erbauen, so haben sie den Glauben, daß ihr Gott wirklich darin hausen werde. Aber vor der fortschreitenden Kultur weichen die Götter in immer weitere Ferne, sie ziehen sich auf unersteigbare Berge, ans Ende der Erde, in den Himmel zurück. Indessen auch dann noch bauen die Menschen ihnen Tempel. Nur bekommen sie eine andere Bedeutung. Sie sind nicht die eigentlichen Wohnungen der Götter, jedoch wenn diese zu ihren Verehrern herniedersteigen, so kehren sie dort ein und wohnen dort für eine Zeit. Wie sollten sich die Menschen die überirdische Götterwohnung nun wohl anders vorstellen als die von ihnen errichtete? Müssen sie sich doch bestreben, diese jener so ähnlich wie möglich zu machen, damit sie vor ihrem Gotte Gefallen finde! So dürfen wir uns das Heiligtum, dessen Verehrer die Sage vom Lebensbaum und vom Weisheitsbaum sich zuerst erzählten, vorstellen als einen abgesonderten Platz, vielleicht mit einem Gotteshause, gewiß aber sei es mit einem, sei es mit zwei ehrwürdigen Bäumen in der Mitte des geweihten Bezirks. Als Wächter waltet hier seines Amtes der Priester,

ein Mensch. Wie lag es da nahe, daß man sich diesen auch in dem wahren Göttergarten als den geborenen Wächter zu Hause dachte! Aber freilich diesem süßen Traume dichtend nachhängen, das bedeutet auch, ihm einen tragischen Schluß ersinnen. Denn der Abstand der Wirklichkeit von dem Ideal ist zu groß und wird zu lebendig empfunden.

Das Verhängnis, das sich über dem Menschen zusammenzieht, muß sich herleiten aus einer Beziehung zu Gott, zu dem Göttergarten und den Wunderbäumen.

Er ist als Wächter hineingekommen. Als Wächter, denn der Gott kann nicht oder will nicht immer im Garten sein, sei es, daß er den Sonnenwagen über die Himmelsbahn lenkt, sei es, daß er auf Erden sein göttliches Werk verrichtet, sei es auch, daß Laune und Lust ihn hinauslocken. Wenn nun der Mensch dazu berufen ist, Unbefugten das Naschen von der Wunderkost zu verwehren, so ist die Voraussetzung, daß er selber auch keinen Teil daran hat. Denn was nützte dem klugen Gotte alle seine Vorsicht, wenn er in dem Diener sich einen neuen Rivalen großzöge? Darum muß dem Menschen die Zauberfrucht verboten sein. Aber Verbieten heißt Versuchen, und selber Verführen. Dem Menschen muß vor der Frucht Angst gemacht werden, das ist viel klüger gehandelt. Und so heißt es: Wenn du davon issest, so wirst du sterben. Sind zwei Wunderbäume im Garten, so mag er zur Not von dem einen kosten, der den Tod von ihm bannt, denn es liegt ja im Interesse des Gottes, sich seinen Wächter zu erhalten, aber die Weisheit muß ihm vorenthalten werden um jeden Preis.

Der Mensch ißt doch davon und setzt sich also in den Besitz des damit verbundenen Gutes. Er wird „wie einer der Götter".

Das Wissen von Gutem und Bösem, das die Frucht des Baumes dem Essenden vermittelt, kann nicht moralisch sein, denn die Götter stehen jenseits von Gut und Böse, es kann auch nicht in geschichtlichem Sinne als die Kultur gedeutet werden, denn diese ist menschlich und den Göttern nicht ebenbürtig, das Wissen kann auch nicht die geschlechtliche Aufklärung sein, denn weder braucht zu diesem Zwecke der Gott den Baum zu hegen, noch hat er ein Interesse daran, dieses Wissen seinem Wächter vorzuenthalten, wie es denn doch gewagt ist, Liebesfreuden in jener Zeit natürlichen Daseins als Sünden angesehen und das Erwachen des Knaben zum Jüngling mit bösem Gewissen verbunden sein zu lassen. Die Weisheit ist eben die Weisheit, wir kennen sie schon als Kind aus dem Märchen und brauchen

sie nicht zu definieren.[1] Am besten ließe sie sich bestimmen als die Fähigkeit, keine Dummheit zu begehen. Iß eine Frucht vom Weisheitsbaum, so werden dir die Augen aufgetan, du siehst, was du bisher nicht gesehen, und was dich unüberwindlich dünkte, wird dir als leichtes Spiel erscheinen. Es liegt in der Natur der Speise, daß ihre Wirkung nicht für die Ewigkeit ist, daß man, um weise zu bleiben, wieder und wieder davon kosten muß, wie man selbst im Märchen von den Früchten des Lebensbaumes nur ein langes, nicht aber unsterbliches Dasein empfängt.

Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß die Wirkung nicht so durchschlagend ist. Denn fürs erste bemerkt der Mensch nur, daß er nackt ist. Wenn der Mensch allein ohne das Weib im Paradiese war, so liegt hier eine Anspielung auf sexuelle Dinge nicht vor. Der Mensch, der von der Frucht ißt, will werden wie der Gott, dem er dient: Darum vergleicht er sich, sobald ihm die „Augen aufgetan sind", mit diesem. Aber sein blödes Auge findet sich in der neuen Welt nicht sogleich zurecht, es bleibt nur an dem Äußerlichsten haften. Gott, dem natürlich die Erzeugnisse menschlicher Kultur zur Verfügung stehen, ist in einer edelen Gewandung, er selber, wie die Tiere, nackt. Das beschämt ihn tief. Er mag Gott gar nicht oder nur bekleidet entgegentreten — und verrät sich so oder so. Man speist eben nicht ungestraft am Göttertische und von der Götterspeise. Nur dem Reinen bringt sie Segen. Jeder fühlt sich gegenüber der in dieser Sage enthaltenen halb tragischen und halb komischen und eben darum so tiefsinnigen Ironie an Goethes Wort erinnert, das er dem Teufel in den Mund gelegt hat: Wenn sie den Stein des Weisen hätten, der Weise mangelte dem Stein.

Von dem Momente an, wo der Mensch die verbotene Kost zu sich genommen, ist sein Los besiegelt.

Gott kann ihn nun als Wächter nicht mehr gebrauchen, und der Mensch muß sich vom Paradiese scheiden. Man könnte vielleicht erwarten, daß der Gott des Paradieses den Menschen eher vernichten als vertreiben werde. Nicht zwar, als ob die Strafe dann der Schuld besser entspräche. Es ist vielleicht überhaupt nicht am Platze, den Begriff moralischer Strafe in unsere Erzählung als ursprünglich hineinzutragen. Denn wenn sie von Gott nicht Wahrhaftigkeit verlangt, so

[1] Hugo Pressmann will in einem interessanten Aufsatze (ARW X, 345—367) unter Weisheit die Magie verstehen. Das ist insofern richtig, als diese auch mit unter jener begriffen ist. Zwischen beiden besteht ein Unterschied nur des Grades, nicht der Art.

kann sie bei den Menschen nicht treuen Gehorsam voraussetzen. Aber wenn Gott sich vom Menschen befreien will, so ist das radikalste Mittel das nächstliegendste, und die Sintflutsage belehrt uns, mit welcher ehernen Härte die Götter gegen die Menschen verfahren konnten. Wenn hier der Tod nicht eintritt, so liegt das nicht an der wunderbaren Langmut des Gottes, auch nicht an einem geheimnisvollen Zauber oder Schutz, der den Adam davor behütet, sondern daran, daß das Ziel des Mythus feststand, nämlich die Tatsache, daß der Mensch nicht mehr im Garten Gottes weilt, sondern sich auf der Erde abquälen muß. An diesem Punkte ist das Wachstum der Sage unterbrochen, sie ist fest geworden, der Veränderung abgestorben, ehe sie zu letzter Vollendung gekommen ist; denn es fehlt die Beantwortung der Frage, warum der Mensch nicht stirbt, sondern nur aus dem Garten vertrieben wird.

Dagegen hat der Mythus Seitenschößlinge getrieben; denn in der Ausmalung des eigentlichen Falles der Menschen verfährt er nicht mit jener elementaren Notwendigkeit und einfachen Folgerichtigkeit, wie sie ihm und jedem anderen rechten Mythus eigen zu sein pflegen.

Die Schlange ist nicht notwendig, um das Ziel der Sage herbeizuführen. Es hätte näher gelegen, und es wäre nicht weniger Poesie gewesen, wenn sie aus dem gezogenen Kreise fortgeblieben wäre. Der Mensch hat bisher nicht von dem Baum gegessen, weil er vor dem Tode, der ihm als bekannt gilt, Angst fühlt. Aber Gott ißt von dem Baume, natürlich heimlich vor dem Menschen. Das braucht diesem nur zum Bewußtsein zu kommen, er braucht nur zu beobachten, daß der Gott davon ißt, ohne daran zu sterben: so ist nicht nur die Versuchung, sondern auch die Verführung gegeben, er wird ahnen, daß die Frucht eine segenbringende Götterspeise ist, welche „göttlich" macht, und er wird davon nehmen. Wenn nicht die Feindseligkeit der Schlange gegen Gott in einer ursprünglichen Fassung der Sage schon vor dem Zeitpunkte bestand, in dem Gott durch den Garten sich seinen Besitz wahrte, wenn nicht die Schlange ein verwandelter Dämon war, der in dieser Gestalt in das Paradies sich hineingeschlichen, so wird sie ein Urbestandteil der Sage nicht gewesen sein. Oder vielmehr, sie könnte wohl von Anfang eine dämonische Gestalt gewesen sein, deren Natur allerdings schon längst verblaßt wäre, und könnte doch als ein fremdes Motiv an unsere Sage herangetreten sein.

Noch weniger notwendig ist die Gestalt der Frau. Fand sie einmal aber Platz in der Sage, so mußte ihr, wenn sie nicht überflüssig

erscheinen sollte, eine führende Rolle zufallen. Dies technische Motiv wird vielleicht mehr als irgendeine dem Verfasser zugeschriebene Auffassung vom Wesen des Weibes die Ausgestaltung der Erzählung beeinflußt haben. Man muß zugestehen, daß diese Ausgestaltung, wenn auch nicht mit solcher Genialität, wie gerne gerühmt wird, so doch ganz geschickt vollzogen worden ist.

Ob die Variation mit zwei, oder diejenige mit einem Wunderbaum die ältere gewesen ist, läßt sich kaum noch entscheiden. Daß der Lebensbaum in dem von uns losgelösten, den Namen Jahwe gebrauchenden Fragment fehlt, kann nicht viel beweisen. Denn gerade in ihm zeigt sich der Einfluß einer bestimmten Theologie. Alles was auf Eifersucht und Mißgunst der Gottheit schließen lassen könnte, ist entfernt worden. Hier wird der Ungehorsam bestraft, andere Regungen leben nicht in Gott. Daß diese Variante sonstige altertümliche Vorstellungen ruhig übernommen hat, widerspricht dem nicht, obwohl man nicht ganz das Gefühl los werden kann, daß der Name des Baumes als des Baumes der Erkenntnis von Gutem und Bösem im Munde dieses Erzählers zu einer gedankenleeren Formel geworden sei.

---

[Abgeschlossen den 11. November 1913.]

# Untersuchungen zu den Geschlechtsregistern der Chronik.

Von Pfarrer G. Richter in Gollantsch (Prov. Posen).

## I.

## Die Geschlechtsregister des Stammes Juda 1 Chron 2 und 4 1—23.

Die Geschlechtsregister haben im allgemeinen keinen hohen religiösen Wert. Die meisten Bibelleser gleiten flüchtig darüber hinweg und berufen sich dafür wohl auf die Mahnung des Paulus an den Titus 3 9: „Der törichten Fragen und der Geschlechtsregister usw. entschlage dich.“ Doch hat der Apostel damit sicher nicht die Bemühungen um das richtige Verständnis der in der Bibel überlieferten Geschlechtsregister tadeln, sondern nur warnen wollen vor der damals vorhandenen Sucht, sich in gnostische Spekulationen über Äonenreihen und -genealogien einzulassen. Sofern die Geschlechtsregister Bestandteile der Heiligen Schrift sind, haben sie vollen Anspruch nicht nur auf sorgfältige Beachtung, sondern auch auf gründliche Klarstellung, soweit es in menschlichem Vermögen steht, schon darum weil jede dunkle Stelle in der Bibel eine empfindliche Störung bedeutet.

Es darf als anerkannt gelten, daß die Geschlechtsregister größtenteils künstliche Gebilde sind, sofern sie nicht von der Wurzel her genetisch die Entwickelung des Stammes und seine Verzweigung schildern, sondern von dem geschichtlich Gewordenen ausgehend dasselbe rückwärts bis zu seiner Wurzel zu verfolgen suchen. Sie spiegeln also den jeweiligen Bestand wieder, und die Geschlechtsregister desselben Stammes haben je nach der Zeit, in der sie entstanden sind, ein ganz verschiedenes Aussehen. Von den Esr 2 (= Neh 7) angeführten judäischen Geschlechtern beispielsweise finden wir 1 Chron 2 und 4 nicht ein einziges wieder.

Es fragt sich nun, welche Zeitverhältnisse die letzteren Register wiederspiegeln. Nach der Ansicht vieler Neuerer die des Chronisten, also mehrere hundert Jahre nach Esra. Daraus erkläre es sich, daß von den altjudäischen Geschlechtern fast nichts mehr zu sehen sei, während die Kalibbiten und Jerachmeeliten einen breiten Raum einnehmen. Diese hätten sich nämlich bis zu ihrer erst ziemlich spät erfolgten Angliederung an Juda in einem nomadenhaften oder halbnomadenhaften Zustande befunden, der die Erhaltung alter Geschlechtstraditionen begünstigte; bei den echten Juden dagegen hätten sich die Geschlechter längst aufgelöst gehabt, und ihre Organisation sei verschollen gewesen. Der geschichtliche Wert der chronistischen Register sei daher gering; sie seien die letzten kümmerlichen Ausläufer der alten genealogischen Traditionen, deren Schema noch festgehalten sei, obwohl ein Material zu seiner Ausfüllung nicht mehr vorhanden war. Nur die Abschnitte 2 25—33 und 42—49 enthielten einen brauchbaren Kern, freilich auch stark korrumpiert und mit nachexilischen Zusätzen vermischt. So Ed. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906, S. 300 und 403), der sich seinerseits wieder auf Wellh. (Wellhausen, de gentibus et familiis Judaeis 1870 und Prolegomena z. Gesch. Israels. 3. Ausg. 1886 S. 222 ff.) stützt.

Die Beurteilung dieser Ansicht hängt wesentlich ab von der Exegese der beiden Kapitel, die noch sehr im argen liegt. Immerhin sind einige Umstände dazu angetan, von vornherein stutzig zu machen. Wenn das Register wirklich ein so junges Machwerk wäre, so wäre es kaum zu begreifen, wie der Text in der kurzen Zeit bis zur Übersetzung der LXX, die schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christo dem jüdischen Hellenisten Eupolemus bekannt war, so starke Entstellungen, die keineswegs von tendenziöser Art sind, erleiden konnte. Seltsam wäre es auch, daß der Chronist in Kap. 4 einen ergänzenden Parallelbericht zu Kap. 2 bringt, wenn beide in der Hauptsache von ihm selbst konzipiert wären; man sollte meinen, er hätte die nachträglich gebrachten Nachrichten weit einfacher gleich im Zusammenhange geben können. Noch seltsamer, daß dieser Parallelbericht mehrere sachliche Abweichungen auch von den angeblich vom Chronisten selbst herrührenden Stücken aufweist.

Betrachten wir nun den Text von Kap. 2, so stört zunächst der Mangel des Anschlusses von v. 7. Denn כרמי war vorher noch gar nicht erwähnt. Dafür findet sich in v. 6 das zweifelhafte זמרי. Nach Jos 7 1 u. 16 hieß der Sohn Serachs זבדי, dessen Sohn כרמי, der Vater des Achan. Allerdings bietet die LXX beide Male Ζαμβρί für זבדי und

deshalb sehen BERTHEAU (Die Bücher der Chronik 1854) und KITTEL (Die Bücher der Chronik 1902) das זמרי des Chronisten in v. 6 als ursprünglich an, sei es nun daß „Sabdi" eine Nebenform für „Simri" gewesen sei (B), sei es daß זברי nur auf einem Schreibfehler beruhe (K). Indessen hat BENZINGER (Die Bücher der Chronik 1901) recht, daß damit die eigentliche Schwierigkeit gar nicht beseitigt sei. Oder wer könnte mit BERTHEAU glauben, daß der Chronist die genaue Kenntnis dieser Genealogie vorausgesetzt habe? Nach BENZINGER gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder den ganz unmotivierten Ausfall von ובני זמרי כרמי vor v. 7 anzunehmen oder besser den Vers als Glosse zu streichen; für letzteres möchte sich auch ROTHSTEIN (in KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des AT 1910) entscheiden. Mir scheint aber eine andere Möglichkeit viel näher zu liegen, nämlich daß זמרי aus כרמי verschrieben ist. Denn als leibliche Söhne Serachs werden auch die vier folgenden Namen nicht gemeint sein, sondern als heroes eponymi der sarchitischen Geschlechter. Dem Abschreiber aber, der die Josuageschichte kannte, mag unwillkürlich זב in die Feder geflossen sein, weil er זברי schreiben wollte; als er seinen Irrtum gewahr wurde, strich er jene beiden Buchstaben durch und setzte den richtigen Namen hin; vielleicht war aber der Strich nicht markant genug oder später verblaßt, und ein späterer Abschreiber machte aus זמרי : זבכרמי. Übrigens wird in v. 7 auch עכן für עכר herzustellen sein; denn die Auskunft, daß die Änderung absichtlich erfolgt sei, um den Achan als Betrüber Israels zu kennzeichnen, befriedigt nicht; es ist nicht wahrscheinlich, daß man sich mit einem Eigennamen eine derartige Freiheit erlaubt hätte; der Fall liegt ähnlich wie Jes 15 9, wo die einfache Einsetzung von Dimon für Dibon auch auf eine Textverderbnis zurückgeht.

Schwieriger sind die Anfangsworte von v. 18 וכלב בן חצרון הוליד את עזובה אשה ואת יריעות. Daß das nicht ursprünglich ist, liegt auf der Hand. Denn weder kann הוליד = „er brachte zum Gebären", noch את = „mit" („er erzeugte mit Asuba" BERTHEAU) gefaßt werden; dann müßte man schon wenigstens mit dem Syrer את in מן ändern; aber weiter auch noch אשה in אשתו; denn daß אשה appositionell hinzugefügt sei, um die Deutung zu verhindern: „er erzeugte die Asuba" (ROTHSTEIN?), oder um die Asuba als Weib zu kennzeichnen, weil man nach הוליד את eigentlich einen Sohnesnamen erwartet hätte (BERTHEAU), wäre selbst für eine Glosse zu schwach. KITTEL liest darum jetzt in seiner Biblia Hebraica הוליד מן עזובה אשתו את ' und übersetzt: „Und Chezrons Sohn Kaleb erzeugte mit seiner Frau Asuba die Jerioth." Doch wäre

die Änderung sehr gewaltsam und ergäbe einen falschen Sinn, wie wir bei der Besprechung von v. 42 sehen werden. In seiner Ausgabe der Chronicles (The Sacred Books of the Old Testament 1895) hatte KITTEL nach Vulgata „accepit uxorem nomine Azuba, de qua genuit" die Emendation לקח את עזובה אשה ויולד את יריעות vorgeschlagen, die er also inzwischen hat fallen lassen, und die allerdings noch gewaltsamer wäre. WELLH. de gent. S. 33 und BENZINGER emendieren ואת יריעות in בַּת יריעות und הוליד nach LXX Luc. ἔλαβε τὴν Γαζουβὰ γυναῖκα in לקח „er heiratete die Asuba, die Tochter des J.". Der Sinn wäre tadellos, aber אשה höchst überflüssig, und seine Stellung direkt unmöglich; vor allem begriffe man nicht, wie ein so einfacher Text so verschrieben werden konnte. — Es ist allen Auslegern entgangen, daß unsere Textschwierigkeit mit einer anderen in v. 21 zusammenhängt. Wenn dort die Worte והוא לקחה von niemand beanstandet sind, so ändert das nichts daran, daß sie höchst anstößig sind. Oder was soll hier das betonte והוא, LXX: καὶ αὐτὸς ἔλαβεν αὐτήν? Es ist absolut sinnlos. Und was soll לקחה nach בא אליה, das doch nicht „er verband sich mit ihr" (ROTHSTEIN), sondern „er nahte ihr geschlechtlich" bedeutet? Wenn es umgekehrt hieße: Er heiratete sie und nahte ihr dann, so wäre das allenfalls erträglich, obwohl der Ausdruck sehr schwülstig wäre; aber so ist er ungenießbar, auch wenn man mit KITTEL והוא וג' als Parenthese faßt. Dagegen erhält man durch Streichung der beiden Worte einen glatten Text. Sie sind hierher verschlagen aus dem Anfang von v. 18, wo es ursprünglich hieß:

וכלב בן חצרון לָבַד את עזובה אֵשֶׁת יריעות והוא לקחה ואלה וג'

„Kaleb aber, der Sohn Chezrons, erbeutete im Kriege die Asuba, das Weib Jerioths, und nahm sie seinerseits zur Frau, und dies sind usw."

Die ganze Konfusion ist verschuldet durch die in diesem Zusammenhang leicht erklärliche Verlesung von לכד in הוליד, welche die Änderung von אשת in אשה ואת und die Verdrängung von והוא לקחה nach sich zog.

Mit einer gewissen Resignation finden sich die meisten Ausleger mit der Angabe von v. 23 ab, daß den Jairiten von den dreiundzwanzig Ortschaften, die sie besaßen, sechzig abgenommen seien. Wem diese Rechnung nicht in den Sinn will, wird sich zu einer kleinen Textänderung entschließen müssen, nämlich ואתם statt מאתם; beim Suffix der 3. pers. plur. ist die Vertauschung des fem. mit dem masc. keine Seltenheit. Dadurch kommt auch sonst Licht in den etwas dunkeln Zusammenhang.

Von den auch sonst erwähnten sechzig (Jos 13 30 1 Reg 4 13; anderswo werden nur dreißig angegeben) Ortschaften in Basan bzw. in Argob, die mehrfach pars pro toto als Zeltdörfer Jairs bezeichnet werden, gehörten in Wahrheit nur dreiundzwanzig den Jairiten, die ihrerseits wieder, trotz der Beimischung des judäischen Blutes, zu den Machiriten gerechnet werden. Die hier vorliegende Relation läßt sich allerdings mit den anderen, z. B. Jdc 10 4, nicht in Einklang bringen; aber die Tatsache, daß zwischen den Bewohnern von Kenath und den zugehörigen Ortschaften und denen der übrigen Ortschaften ein gewisser Stammesunterschied bestand, geht auch aus Num 32 41f. hervor. — BERTHEAU sucht den Schaden auf andere Weise zu heilen, indem er nämlich vor את קנת ein ו einfügt: „Sie nahmen von ihnen weg die Zeltdörfer Jairs und Kenath mit ihren Töchtern, sechzig Städte." Aber „ihnen" könnte sich im Kontext nicht auf die Israeliten, sondern nur auf die Jairiten beziehen, und denen konnten die sechzig Städte nicht abgenommen werden, weil sie ihnen gar nicht gehörten. Und wie befremdlich wäre es, wenn die bekannten sechzig Ortschaften hier auf dreiundachtzig erhöht sein sollten! Zudem hätte ein einigermaßen geschickter Schriftsteller sich nicht ausdrücken können: Man nahm die Dörfer von ihnen weg; eher umgekehrt: Man nahm sie von den Dörfern weg. V. 23 lautet demnach:

> „Und die Geschuriter und Syrier eroberten die Zeltdörfer Jairs, und zugleich mit ihnen Kenath samt den zugehörigen Ortschaften, insgesamt sechzig Ortschaften; diese alle waren Nachkommen Machirs, des Vaters von Gilead."

Diese Nachricht trägt den Stempel vorexilischen Ursprungs unverkennbar an der Stirn, bildet aber nicht etwa ein Trümmerstück alter Notizen (KITTEL), sondern ist dem Zusammenhang organisch eingegliedert. Die Schlußnotiz: „Diese alle waren Nachkommen Machirs" hat ihren guten Sinn auch im Geschlechtsregister Judas, nachdem vorher berichtet war, daß ein Teil von ihnen väterlicherseits judäischer Abstammung war; aber genealogisch wurden sie alle zu Machir gerechnet.

v. 31. Da Scheschan nach v. 34 keine Söhne hatte, hält BERTHEAU אחלי für femininum, wonach es aber gar nicht aussieht cf. 11 41. Sonderbar wäre es auch, wenn auf בני, obschon man es im Sinne von „Nachkommen" fassen darf, gerade nur ein Frauenname folgte, oder wenn ein Geschlecht sich einen weiblichen heros eponymos genommen hätte. Die meisten nehmen eine Diskrepanz an, die sich daraus erkläre, daß mit

v. 34 eine neue Quelle einsetze. Aber diese Diskrepanz hätte doch dem Chronisten auffallen müssen, und er hätte dann sicher eine darauf bezügliche Bemerkung gemacht, wie er es z. B. 23 27 tut. Auch hoffe ich unten zeigen zu können, daß es mit der Quellenscheidung nichts ist. Es wird für ובני ששן אחלי einfach ואחלי zu lesen sein; der Abschreiber war mit der Formel ובני פ so im Zuge, daß sie ihm hinter ששן versehentlich in die Feder geflossen ist.

v. 42. Dieser Vers ist für das Verständnis des Ganzen von großer Wichtigkeit. Nach Ansicht von WELLH. de gent. S. 9 u. 14 ff., MEYER, KITTEL, BENZINGER und ROTHSTEIN beginnt nämlich hier die ursprüngliche Kalebgenealogie, neben der die von v. 18 ff. und v. 24 nur sekundären Wert habe; sie stimme mit der echten inhaltlich nicht überein; der Chronist habe die üble Gewohnheit gehabt, wahllos alle Nachrichten über einen bestimmten Gegenstand, auch die widersprechendsten, in sein Buch aufzunehmen (Ex more enim suo Chronicographus, quum aliunde hunc transferret quae huc pertinere viderentur, promiscue etiam talia recepit quae a suo sermonis contextu prorsus erant aliena WELLH. S. 15). Nun ist aber der Text des Verses nicht einwandsfrei. BENZINGER sagt: Wenn anders der Chronist die Listen in einem ordentlichen Schema gab, so setzen die בני מרשה voraus, daß Marescha schon vorher genannt war. Darum ändert er wie auch KITTEL und ROTHSTEIN das vorhergehende מישע nach LXX in מרשה; wohl auch MEYER; wenigstens gibt er beide Namen als Synonyma. Ferner stört אבי vor חברון; es wird gestrichen; in den Chronicles nahm KITTEL an, daß hinter חברון die Liste der Söhne Mareschas ausgefallen sei. BENZINGER möchte auch noch הוא אבי זיף als Zusatz streichen. Der Satz würde dann lauten: „U. die Söhne Kalebs, des Bruders Jerachmeels, waren Marescha, sein Erstgeborener (das ist der Vater von Siph); und die Söhne Mareschas Chebron." Sehr vertrauenerweckend ist diese Rekonstruktion nicht. Die Streichung von אבי ist ein Gewaltakt; gerade bei solchen scheinbar sinnlosen Textbestandteilen, für deren Eindringen es keine Erklärung gibt, kann man von vornherein fast sicher sein, daß sie ursprünglich sind, oder wenigstens aus etwas Ursprünglichem korrumpiert. Ebenso unbegreiflich wäre die Verschreibung von מרשה in מישע, wenn sich doch die Korrektur in derselben Zeile von selbst aufdrängen mußte. Verschrieben ist vielmehr dieses, und zwar aus מִישָׁר; und das geht auf v. 18 zurück, wo Jescher unter allen Söhnen Kalebs als der älteste aufgezählt wird. Erst so bekommt auch בכרו hier seinen rechten Halt, das bei jener Rekonstruktion recht fragwürdig dasteht, da man die Nennung jüngerer

Brüder vermißt; denn die Stiefgeschwister von Kebsweibern v. 46ff. können dafür nicht in Anspruch genommen werden; und Hur in v. 50 steht viel zu weit entfernt, wird auch seinerseits als Erstgeborener einer anderen Linie eingeführt. Des weiteren ist der eingeschaltete selbständige Satz הוא אבי זיף an Stelle der sonst üblichen einfachen Apposition אבי ז' sehr verdächtig. In v. 45b liegt die Sache ganz anders, weil dort mit ומעון וג' die genealogische Reihe weitergeführt wird; es ist nur eine Variante des Ausdrucks für ובן מעון בית צור, die darum nahe lag, weil in Beth-Zur der Ortsname gar zu deutlich hervortritt. Immerhin wäre die Streichung von הוא אבי זיף reine Willkür. Vielmehr wird in הוא der Rest eines Eigennamens stecken, nämlich בניהו; der Abschreiber konnte ihn hinter seinem מישע nicht brauchen und hat deshalb die vorgefundenen Buchstaben gemäß dem von ihm angenommenen Sinne zurechtgestutzt, indem er die drei ersten (בני) vor מרשה transponierte; die beiden letzten wurden durch Dittographie des folgenden א vervollständigt. Ich lese also:

ובני כלב אחי ירחמאל מְיֵשָׁר בכרו בְּנָיָהוּ אבי זיף ומרשה אבי חברון

„Und die Nachkommen Kalebs, des Bruders Jerachmeels, von seinem Erstgeborenen Jescher waren: Benajahu, der Vater von Siph, und Marescha, der Vater von Hebron."

Die Emendation מישר wird in v. 50 noch eine weitere Stütze finden. Es erhellt aber schon jetzt die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 18ff. zu v. 42ff., sowie auch die Unzulässigkeit der KITTELschen Emendation zu v. 18.

v. 46—49 enthalten, außer mehreren kleinen, drei Hauptanstöße: a) Jahdai in v. 47 hat keinen Anschluß; b) Epha ist in v. 46 Name eines Kebsweibes, in v. 47 eines männlichen Nachkommen von Kaleb; c) Schaaph nimmt in v. 47 eine andere genealogische Stellung ein als in v. 49. WELLH., KITTEL und BENZINGER sind darin einig, daß sie v. 46 als Zusatz aus einer anderen Quelle ausscheiden, WELLH. und KITTEL Chronicles des weiteren v. 48, und BENZINGER überdem noch v. 49a. Was den ersten Anstoß anlangt, so ist er leicht zu beseitigen; es bedarf dazu nicht der Annahme von WELLH. de gent. S. 19, daß infolge des Eindringens von v. 46 vor v. 47 ein den Namen „Jahdai" enthaltendes Stück ausgefallen sei, sondern גזז am Schlusse von v. 46 ist durch Dittographie des dicht vorhergehenden גזז aus יהדי verschrieben. Mit עיפה am Ende von v. 47 aber kann nur das v. 46 erwähnte Kebsweib Kalebs gemeint sein; dann muß es aber in einer stark korrumpierten Umgebung stehen. Das geht auch daraus hervor, daß ילד v. 48 und ותלד v. 49 ganz sinnlos sind. Es

scheint zwar sehr einfach, für ילד herzustellen ילדה (KITTEL, BERTHEAU, BENZINGER, ROTHSTEIN); in Wirklichkeit liegt eine derartige Verschreibung außer den Grenzen des Glaublichen, gerade weil ילדה so natürlich gewesen wäre. Ebenso ist es mit der Änderung von ותלד in ויולד (WELLH., KITTEL), während die Übersetzung „und sie gebar auch" (ROTHSTEIN) unzulässig ist. Hier muß tiefer gegraben werden. Offenbar ist der Abschreiber, wohl infolge schadhaften Zustandes seiner Vorlage, ganz in Konfusion geraten; und zwar glaube ich, daß es in diesem Falle der Chronist selbst war, der mit der Entzifferung des ihm vorliegenden alten Geschlechtsregisters nicht zustande kommen konnte. Im ursprünglichen Texte wird es hinter ונישן v. 47 weiter geheißen haben:

ופילגש אַחֶרֶת לְיַד עיפה לְכלב מעכה שְׁמָהּ ותלד את שעף אבי
מדמנה את שוא אבי מכבנא ואת תרחנה אבי גבעא

„Und Kaleb hatte neben der Epha noch ein anderes Kebsweib, Maacha mit Namen; die gebar Schaaph, den Vater von Madmena, Schaw, den Vater von Machbena, und Tirchana, den Vater von Gibea."

אחרת ist in את תרחנה untergegangen, ליד in ילד und שמה in שבר verschrieben, was in der alten Schrift leicht möglich war und durch die ungewöhnliche Nachstellung von שמה veranlaßt wurde. Wie er zu den Umstellungen gekommen ist, wird sich im einzelnen nicht mehr sicher ermitteln lassen, da dabei der Zufall eine große Rolle spielt. Aber beim Schreiben von ופל (גש) wird er gestutzt haben, weil er nach v. 46 annahm, daß auf פלגש unmittelbar כלב folgen müßte; er trug es daher dort nach und ergänzte hier ופל zu dem aus 12 3 bekannten Eigennamen ופלט. Das irrtümliche ילד konnte nun nicht vor עיפה bleiben; er verstellte es an einen ihm geeigneter erscheinenden Platz. Damit war der Verwirrung vollends Tür und Tor geöffnet. שעף mag er zu עיפה gezogen haben, weil er darin die Gruppe עפ wiederkehren sah, und את תרחנה nahm er vorweg, weil er es mit אחרת konfundierte; es gehört nach dem Parallelismus offenbar vor אבי גבעה.

v. 50. Am Anfange dieses Verses scheinen wir wieder festen Boden unter den Füßen zu haben; denn er ist ein epilogus zum Verzeichnis der Kalibbiten, qui citra omnem dubitationem genuinus est WELLH. de gent. S. 19. Die Folgerung ist einfach: Der Abschnitt v. 50b ff. bildet einen aus irgendeiner anderen Quelle entnommenen Nachtrag, sei es nun einen in sich einheitlichen, sei es einen zusammengestoppelten und lückenhaften (WELLH., MEYER, KITTEL, BENZINGER, ROTHSTEIN). Die Versabteilung

des MT ist dann natürlich falsch, und בן חור muß in בני חור geändert werden. Aber es bleiben noch mehrere andere Bedenken: Dem angeblichen Nachtrag fehlt ein richtiger Kopf; der Platz für den Nachtrag wäre schlecht gewählt; er hätte von Rechts wegen hinter v. 24 stehen sollen; vor allem stört היו, das sonst in einem Epilog nicht üblich ist, sondern vielmehr darauf hindeutet, daß die Anfangsworte von v. 50 den Kopf des folgenden Abschnittes bilden. Es ist zu lesen:

ואלה היו בני כלב מִן חור בכור אפרתה

„Und folgendes sind die Nachkommen Kalebs von Hur, dem ältesten Sohne der Ephrata:"

So entspricht v. 50a aufs beste dem v. 42a und überhaupt der Anlage des ganzen Registers, dessen Einheitlichkeit dabei wieder zutage tritt. Die Änderung von בן in מן und die Einfügung des ו vor אלה ist nicht nennenswert.

v. 50–55. Während die von Schobal und Samla abstammenden Geschlechter in v. 52–54 aufgezählt werden, finden wir für חרף אבי בית נדר nichts Derartiges; statt dessen bringt v. 55 eine dunkle Bemerkung über die Rechabiten. Die daraus erwachsende Not würde behoben sein, wenn man חרף mit חמת in v. 55 identifizieren dürfte. Und das ist der Fall. Der Name kommt, wie wir sehen werden, 4 8 noch einmal vor, wo er חרם geschrieben ist. Das wird die ursprüngliche Form sein. Die Verschreibung in חרף ergab sich von da aus sehr leicht; LXX hat sogar dafür 'Αρίμ. In v. 55 aber wurde er zu חמת, weil dem Abschreiber bei חרם בית רכב vorschwebte חמת בית רחב. Beth-Gader, wohl identisch mit dem unweit Hebron gelegenen Gedor, mag der Wohnort Rechabs, des heros eponymos dieses Geschlechtes gewesen sein, weshalb es auch Beth-Rechab genannt wurde. In welchem Verhältnis Rechab zu Cherem (oder Charum), dem Stammvater des Geschlechtes, stand, ist unbekannt. — Daß es unter den bis in späte Zeit hinein nomadischen Rechabiten eine Zunft von Schriftgelehrten, die mehr als jede andere ein seßhaftes Leben voraussetzt, gegeben haben sollte, wäre höchst befremdlich, zumal in einem so kleinen Nest wie Jabez, das sonst nirgends erwähnt wird. Der Gipfel der Unwahrscheinlichkeit wäre es, daß diese Zunft sich wieder in drei Geschlechter geteilt hätte. Direkt ausgeschlossen ist diese Deutung, wenn auch dieser Teil des Registers in vorexilische Zeit zurückgeht. Ich konjiziere, daß סופרים v. 55 verschrieben ist aus הָאֲסוּרִים oder einer ähnlichen dialektischen Form (denn auch die folgenden drei Namen sind dialektisch) von אסר אָסַר „ein Enthaltungsgelübde auf sich nehmen", also

frei: Abstinenzler. Darin wären alle überlieferten Buchstaben enthalten bis auf פ, das in der alten Schrift einen wenig signifikanten Zug hatte. Aber auch das folgende Wort wird nicht ursprünglich sein, worauf schon das seltsame Kethib ישבו hindeutet. Wenn man wirklich dafür ישבי herstellen dürfte, so würde es einerseits wieder befremden, daß die Rechabiten als Stadtbewohner charakterisiert werden; andrerseits hätten dann die übrigen Geschlechter ebenfalls mit Ortsnamen angereiht werden sollen. Vielleicht hatte die Vorlage בְּמִשְׁבֵּי, was der Abschreiber nicht verstand, weil er nicht daran dachte, daß ש öfters mit ס vertauscht ist; er stellte deshalb die Buchstaben um, indem er ein ב wegließ und מ durch das paläographisch sehr ähnliche ו ersetzte. Also v. 55:

> „Endlich die Geschlechter der Abstinenzler in der Umgegend von Jabez, die Thirathim, Schimathim, Suchathim; dieses sind die Kinniter, die von Cherem, dem Vater von Beth-Rechab, abstammen."

Bevor wir an die Zusammenfassung und Würdigung der bisherigen exegetischen Ergebnisse gehen, empfiehlt es sich, erst noch den Text von 4 1—23, der gleichfalls in einem schlimmen Zustande ist, zu untersuchen, weil wir daran gleichfalls eine Kontrolle haben.

Daß die in v. 1 aufgezählten Namen eine genealogisch absteigende Linie bilden sollen wie 1 1 ff., liegt so klar auf der Hand, daß der Verfasser ein Idiot hätte sein müssen, wenn er es nicht bemerkt hätte, abgesehen davon, daß es barer Unsinn gewesen wäre, den allbekannten Namen der Söhne Judas andere substituieren zu wollen. Es kann deshalb keine Rede davon sein, daß v. 1 die Überschrift eines Parallelregisters sein sollte, nicht einmal in dem modifizierten Sinne, daß der Verfasser die Namenliste vorangestellt habe, weil er beabsichtigte, seine nun noch folgenden genealogischen Mitteilungen daran anzuknüpfen, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, also mit der fünften Generation anfangend (Wellh., Kittel, Benzinger, Rothstein); das wäre an sich abstrus und wird durch eine sorgfältige Exegese widerlegt. Vielmehr dient v. 1 nur zur Einleitung der in v. 2 gebrachten Mitteilung über den Stammbaum Schobals; er mußte die Formel so ausführlich, bis auf Juda zurückgreifend, gestalten, um nach der Abschweifung in Kap. 3 den Zusammenhang wiederherzustellen, womit aber nicht gesagt sein soll, daß er den 2 55 fallen gelassenen Faden wieder aufnähme, sondern er will zu dem Register in Kap. 2 einen Nachtrag liefern. כרמי ist, wohl im Hinblick auf 5 3, aus כלב verschrieben.

v. 3. ואלה אבי עיטם ist schlechterdings sinnlos. KITTEL, BENZINGER, ROTHSTEIN schieben gemäß dem von ihnen angenommenen Schema בני חור hinter ואלה ein, wofür auch der Epilog in v. 4 sprechen soll. Aber der Ausfall dieser beiden Worte wäre unerklärlich, und der Text bleibt auch so holperig und schlecht. KITTEL übersetzt: „Und dies sind die Söhne Hurs, des Vaters Etams: Jesreel usw."; die Bezeichnung Hurs als „Vater Etams" wäre beispiellos und schief, wenn Etam mit Jesreel usw. auf einer Linie rangieren soll. BENZINGER: „Dies sind die Söhne Hurs: Abi-Etam, Jesreel usw."; aber ein Eigenname „Abi-Etam" ist sehr unwahrscheinlich, zumal in diesem Zusammenhange. ROTHSTEIN streicht אבי einfach, ohne aber sein Eindringen plausibel zu machen. Es kommen noch zwei Unstimmigkeiten hinzu: Nach allen Analogien müßte man annehmen, daß mit der Nennung der Schwester in v. 3b die Liste geschlossen ist; trotzdem folgen noch zwei weitere Söhne; BENZINGER und ROTHSTEIN sehen darin einen Einschub. Nach v. 4b soll Hur der Erstgeborene Ephratas, des Vaters von Bethlehem sein; BENZINGER findet das charakteristisch; es wäre in der Tat eine schauderhafte Konfusion, da Hur nach Kap. 2 der Sohn Kalebs und Erstgeborener der Ephrata war, Salma dagegen der Vater Bethlehems. Ich lese:

ואלה בני שלמא אבי בית לחם עיטם ונ'

und streiche אבי בית לחם am Schlusse.

> „Und dies waren die Söhne Salmas, des Vaters von Bethlehem: Etam, Jesreel, Jischma und Jidbasch; und ihre Schwester hieß Hazelelponi. Außerdem Penuel, der Vater von Gedor, und Eser, der Vater von Chuscha. Das sind Nachkommen Hurs, des Erstgeborenen der Ephrata."

Von ואלה konnte das Auge leicht auf שלמא abirren, das deshalb nebst dem vorhergehenden Worte weggelassen wurde; nun aber war אבי בית לחם deplaciert; es wurde ebenfalls weggelassen, später aber am Rande nachgetragen, indem hinter ואלה ein Zeichen gemacht wurde. Ein späterer Abschreiber sah keine Möglichkeit, אבי בית לחם dort unterzubringen, begnügte sich deshalb mit der Einsetzung von אבי, und da die Randkorrektur wohl bis ans Ende von v. 4 herunterreichte, so schrieb er den ganzen Ausdruck dorthin. — So bleibt Hur, was er nach 2 19 und Salma, was er nach 2 51 ff. ist. Der Epilog v. 4b aber bezieht sich auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt: die Schobaliten, die Salmaiten, dazu Penuel und Eser; das waren die Geschlechter, die der Chronist aus einer anderen Quelle zu 2 52—54 nachzutragen hatte. Schon aus diesem

Epilog ist zu ersehen, daß die Identifikation von Chur (Hur) und Aschchur, von dem die folgenden Verse als Nachtrag zu 2 24 handeln, nicht gerechtfertigt ist.

v. 8f. Man sucht in den Kommentaren vergebens nach Aufschluß, wie es zu verstehen sei, daß Koz außer Anub und Hazzobeba die Geschlechter Acharchels, des Sohnes des Charum, gezeugt habe. Sowohl „die Geschlechter" als auch der von Koz gezeugte „Sohn Charums" schlagen der Vernunft ins Gesicht. Lies:

וקוץ הוליד את ענוב ומִשְׁפְּחֹתוֹ הַצּוֹבֵיָה את אחרחל

„Und Koz erzeugte den Anub und mit seiner zobäischen Magd den Acharchel."

בן חֵרֵם (denn so ist wohl zu punktieren) aber gehört hinter יעבץ in v. 9. Die Meinung, daß der Anknüpfung wegen vor v. 9 ein יעבץ zu ergänzen oder הצבבה darin zu ändern sei (KITTEL, BENZINGER, ROTHSTEIN) entspringt aus der irrigen Voraussetzung, daß Kap. 4 ein selbständiger Parallelbericht zu Kap. 2 sei. Es ist nur ein ergänzender Nachtrag zu jenem Berichte, der als bekannt vorausgesetzt wird. Hier zu v. 55. Hier zeigt sich aber auch deutlich, daß der Chronist den Nachtrag nicht aus Eigenem, sondern aus einer anderen alten Quelle gegeben hat. Denn Jabez ist hier nicht zu den Nachkommen Hurs gerechnet und ist als Personenname behandelt; er ist der angesehenste unter den Söhnen Cherems (= חרף 2 51 und חמת 2 55). In v. 9 und 10 werden zwei verschiedene etymologische Erklärungen seines Namens gegeben, einmal daß seine Mutter gesagt habe: Ich habe ihn mit Schmerzen geboren; sodann daß er selbst gebetet habe:

„O daß (אם Wunschpartikel) Du mich segnetest und meine Grenzen weit machtest, und Deine Hand mit mir wäre und Du (mich) errettetest (וישעת statt ועשית) vom Übel, daß es mich nicht kränkt!"

Der Anfang von v. 11 ist ohne Zweifel korrumpiert. Sehr auffällig wäre schon, daß Kaleb hier כְּלוּב genannt wäre, ganz unverständlich aber, daß er als „Bruder Suchas" gekennzeichnet sein sollte; LXX bietet dafür πατὴρ Ἄσχα, was BENZINGER und ROTHSTEIN vorziehen möchten; aber diese Kennzeichnung wäre zu dürftig, und Achsa hat in diesem Zusammenhang gar nichts zu tun. Der Schade liegt anderswo. וכלוב ist verschrieben aus כְּלִבּוֹ, und das ist zum vorhergehenden Verse zu ziehen: „Und Gott ließ seine Bitte in Erfüllung gehen seinem Wunsche gemäß." Die beiden folgenden Worte aber sind zu emendieren: ואחיו

שׂוֹכָה „Sein Bruder Sucha aber zeugte usw.“ Das Suffix bezieht sich auf den vorerwähnten Jabez, als dessen Bruder hier der Stammvater der שׂוֹכָתִים 2 55 erscheint. Wir sind mithin hier bei den Rechabiten, und darum ist das Schlußwort von v. 12 nach LXX zu ändern in רכב.

Der Umstand, daß v. 13 ohne Anschluß ist, würde bei der Natur dieses Verzeichnisses nicht wundernehmen, wofern sich nur für Kenas irgendeine Anknüpfung in Kap. 2 fände. Da das nicht der Fall ist, so wird allerdings eine Angabe darüber, wie sich Kenas in den Stammbaum Judas eingliedert, vermißt. Sie ist aber nicht verloren gegangen, sondern nur durch einen sonderbaren Zufall nach v. 15 verschlagen, wo sie ihrerseits wieder etwas Ursprüngliches verdrängt hat. Daß v. 15 vor v. 12 gehört, wird nicht nur durch die Sache selbst postuliert, sondern davon hat sich in LXX noch eine Spur erhalten; sie hat nämlich in v. 12 zwischen נחש und אלה ἀδελφοῦ Ἐσελὼν τοῦ Κενεζί oder nach der lucianischen Rezension ἀδελφοῦ Ἀδδὼμ τοῦ Κενεζαίου, ein Beweis, daß ihre Vorlage sehr beschädigt war; die Worte gehen zurück auf ובני אלה קנז am Schlusse von v. 15, wo sie auf נעם, das einige Ähnlichkeit mit נחש hat (LXX Ναὰς), folgen; Ἐσελών bzw. Ἀδδώμ entspricht dem אֶלָה, das wiederum mit dem אֶלָה am Schluß von v. 12 zusammengebracht wurde. — V. 15 zeigt aufs neue, daß der Chronist die Nachrichten in Kap. 4 aus einer anderen alten Quelle entnommen hat; denn von sich aus hätte er die Kenissiter nimmermehr von Kaleb abgeleitet; er hatte sie ja 1 36 schon ganz wo anders eingeordnet und überdem 1 53 eine abweichende Tradition über sie registriert. Auch hätte er Kaleb, dessen Identität mit dem in Kap. 2 genannten nicht bezweifelt werden kann, nicht als Sohn Jephunnes bezeichnet.

Was ursprünglich an Stelle von v. 15 gestanden hat, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden; jedenfalls aber ein genealogischer Anschluß für Iehallelel und Esra. BENZINGER konstatiert nur die Lücke. KITTEL und ROTHSTEIN möchten sie ihrem Schema gemäß ausfüllen durch ובני פרץ יהללאל ועזרה. Mit demselben Rechte könnte man auch ובני חצרון herstellen. Indes führt die Analogie von v. 2 3 5 und 9 darauf, daß hier ein Nachtrag zu 2 42 gegeben wird. Da war nach unserer Rekonstruktion בניהו als Vater von זיף genannt. Das wird nun hier dahin vervollständigt, daß Siph nicht der direkte Sohn von Benajahu war, sondern dieser hatte zwei Söhne, Jehallelel und Esra, und von ersterem stammte unter anderen Siph ab; also:

ובני בניהו יהללאל ועזרה.

v. 17 ff. Mit der gewiß richtigen Emendation von ויתר וילון ותהר in הוליד (KITTEL, ROTHSTEIN, BENZINGER nach LXX) ist noch wenig gewonnen. Denn hinter v. 18 klafft eine Lücke. Ebenso vor הגרמי in v. 19; die Gleichsetzung des Garmiten mit dem „Vater von Keila" (OETTLI, BERTHEAU) ist unstatthaft. Weiter wäre es unerklärlich, weshalb Jethers (?) Weib am Anfang von v. 18 so nachdrücklich als „die Jüdin" bezeichnet wird; daß ein Jude ein jüdisches Weib nimmt, ist doch die natürlichste Sache von der Welt —, hätte er aber die in v. 17 aufgezählten Söhne von einer Ausländerin gehabt, so hätte das im Gegensatz zu der „Jüdin" unbedingt hervorgehoben werden müssen. Nach LXX αὕτη Αἰδεια vermuten BENZINGER und ROTHSTEIN, daß in היהודיה ein Eigenname stecke, ohne aber Konsequenzen daraus zu ziehen. Nicht minder verdächtig ist הודיה am Anfang von v. 19; wo kommt dieser Hodija her? Wie seltsam, daß seine Söhne als Söhne seines Weibes bezeichnet, und daß diese als Schwester des ebenfalls ganz unbekannten Nacham gekennzeichnet wird! Nach BENZINGER könnten die Namen Hodija, Nacham und Simon, für den in v. 20 auch der Anschluß fehlt, in dem hinter v. 18 ausgefallenen Satze gestanden haben; wie aber Nacham da neben Hodija gestanden haben könnte, läßt sich kaum vorstellen. Der Zusammenhang legt etwas anderes nahe. Von Mered wird ausdrücklich berichtet, daß er eine Ausländerin zur Frau hatte, und die Art, wie es berichtet wird, läßt darauf schließen, daß er daneben noch ein anderes Weib hatte. Dann muß aber vor v. 18 ein Satz ausgefallen sein, der diese Tatsache angab, und in v. 18a wird nicht die Linie Jethers, sondern die Mereds weitergeführt:

18. וְלֶמֶרֶד הָיוּ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת מִצְרִיָּה וְהַשֵּׁנִית יהודיה ואשתו
המצריה ילדה וג׳ 19 ובני אִשְׁתּוֹ הַיְהוּדִיָּה אֲחִינַחַם אבי
קעילה וְשִׁמוֹן הגרמי וג׳

„Mered aber hatte zwei Frauen, die eine eine Ägypterin, die andere eine Jüdin. Und sein ägyptisches Weib gebar den Jered, den Vater von Gedor, und Cheber, den Vater von Socho, und Jekuthiel, den Vater von Sanoach; das sind (אלה ohne ו) die Söhne Bithjas, der Tochter Pharaos, die Mered geheiratet hatte. Die Söhne seines jüdischen Weibes aber sind Achinacham, der Vater von Keila, und Simon, der Garmite, und Eschthemoa, der Maachite."

Der Abschreiber hat die erste, bis מצריה reichende, Zeile übersprungen und dann השנית mit אשתו konfundiert; da er nunmehr mit המצריה nichts anzufangen wußte, ließ er es weg und setzte vor יהודיה den Artikel.

v. 20. Es wäre eine harte Verbindung, daß Rinna, der Sohn Chanans, ein Sohn Simons gewesen sei; KITTEL macht ein Fragezeichen dahinter. Noch härter die Verbindung: „Die Söhne Jischis waren Socheth und der Sohn Socheths"; KITTEL nimmt dahinter eine Lücke an. Doch wird ein einfacher Schreibfehler vorliegen. Gen 36 13 werden unter den edomitischen Geschlechtern מזה und נחת nebeneinander genannt. Wenn man berücksichtigt, daß eine weitgehende Absorption edomitischer Geschlechter durch Juda stattgefunden hat, und daß der in Rede stehende Stammbaum uns in die an Edom angrenzende Gegend versetzt, so wird die Emendation וּמְזָה וְנָחַת für ובן זחות nicht zu gewagt erscheinen; es sind dieselben Buchstaben in anderer Reihenfolge, nur mit Hinzufügung eines ה und der leichten Änderung von ב in מ. Für ורנה בן חנן aber vermute ich etwa ונרהב יחנן, da ein Eigenname Benchanan (ROTHSTEIN) mir gar zu fragwürdig erscheint, auch der Mangel der Kopula davor auffällt. Endlich ist noch das ganz in der Luft schwebende ישעי zu ändern in אשתמע, wenn man nicht lieber letzteres (in v. 19) in ישעי zu ändern vorzieht, was sich darum empfiehlt, weil Eschthemoa schon v. 17 in ganz anderem Zusammenhange vorkam.

v. 22f. Der Abschnitt v. 21–23 liegt auf derselben Linie wie v. 13–15, sofern er nicht eine nähere Ausführung zu einem Punkte in dem Geschlechtsregister von Kap. 2 bringt, sondern etwas dort ganz Übergangenes nachträgt. Die Ansicht, daß er von 4 1—20 abzutrennen sei, weil er nicht in das v. 1 angegebene Schema hineinpasse, scheitert auch daran, daß sein Text sich in demselben trostlosen Zustande befindet. Zu seiner Sanierung ist noch wenig getan, außer daß KITTEL für וישבי לחם vorgeschlagen hat וַיָּשֻׁבוּ בֵית לֶחֶם. Will man aber im Ernst glauben, daß der ursprüngliche Text gelautet habe: „Und Joas und Saraph, die Herren über Moab waren und dann nach Bethlehem zurückkehrten — das sind ja alte Geschichten. Dies sind die Töpfer und die Einwohner von Netaim und Gedera; sie hatten dort ihren Wohnsitz in der Nähe des Königs bei seinem Gute"? Joas und Saraph als Herren von Moab hinzustellen, wäre eine Phantasterei sondergleichen. BENZINGER und ROTHSTEIN denken bei בעלו nach dem Vorgange HALEVYs an „heiraten"; es habe vielleicht ein Konnubium zwischen diesen judäischen Geschlechtern und Moab bestanden; auch reichlich phantastisch; zudem wäre בעל ל dafür nicht der geeignete Ausdruck, und die Fortsetzung, daß sie „dann nach Bethlehem zurückkehrten", hätte an der Geschichte von Ruth (BERTHEAU) eine schwache Stütze. Am meisten setzt mich in Erstaunen die Übersetzung „das sind ja alte Geschichten", die allgemein akzeptiert zu

sein scheint; schon Vulgata: „haec autem verba vetera". Das hätte doch heißen müssen הלא ואת דברים ע׳ oder ähnlich; was hier steht, könnte allenfalls bedeuten: „Und die Geschichten sind alt." Aber so wie so wäre es eine abgeschmackte Zwischenbemerkung. Ferner nehmen sich neben den Töpfern die Bewohner von Netaim und Gedera, die ihren Wohnsitz in der Nähe des Königs bei seinem Gut hatten, sehr sonderbar aus. Die Könige haben ja nie in der Nähe von Netaim und Gedera, die überhaupt keine nachweisbaren Ortschaften sind, gewohnt; und מלאכה ist nicht = „Landgut". ROTHSTEIN übersetzt: „Bei dem Könige, in seinem Dienste, wohnten sie daselbst"; er scheint „in seinemDienste" als Apposition zu fassen; aber das hätte doch viel einfacher ausgedrückt werden können במלאכת המלך; עם bleibt auf alle Fälle störend. In נטעים und גדרה ist ROTHSTEIN geneigt, appellativa zu sehen, „Bewohner von Pflanzungen und Umzäunungen", was auf Gärtner gehen könnte; aber der Ausdruck wäre kaum erträglich. BENZINGER erklärt v. 23 für unverständlich. Es wird einer umfangreicheren Rekonstruktion bedürfen, um ihm einen einleuchtenden Sinn abzugewinnen, nämlich:

ויואש ושרף אשר עָלוּ בְמואב וַיָּשֻׁבוּ אֶל הדברים הָעתיקים
עם בית לחם וַיָּשׁוּמוּ נטעים וגדרה וַיֵּשְׁבוּ שם המה היוצרים
במלאכת המלך

„und Joas und Saraph, die hinaufgezogen waren nach Moab und dann zurückkehrten zu den alten Triften bei Bethlehem, wo sie eingefriedigte Pflanzungen anlegten und ihren Wohnsitz nahmen; das sind die königlichen Hoftöpfer."

דברים ist hier plur. von דֹּבֶר „Trift"; das hatte schon der Abschreiber nicht mehr erkannt und deshalb im Interesse des Sinnes einige Änderungen und Umstellungen vornehmen zu sollen geglaubt, wobei אל und בית verloren gegangen sind. עלו ב verlas er in בעלו, was die Konstruktion mit ל zu erfordern schien; וישמו in וישבי. Die „alten Triften" werden solche gewesen sein, die ihnen ehemals gehört hatten und dann unbenutzt liegen geblieben waren.

Die schriftstellerische Anlage von 4 1—23 beweist, daß der Chronist das Geschlechtsregister in Kap. 2 anderswoher überkommen und unverändert aufgenommen hat; denn sonst hätte er die Ergänzungen und Nachträge nicht gesondert zu bringen brauchen. Allerdings beziehen sich die Ergänzungen ausschließlich auf die zweite Hälfte des Registers von 2 24 an. Durch v. 42 und 50 ist aber wieder die ursprüngliche Zugehörigkeit von v. 18 ff. zum Register gesichert. Die Einleitung 2 1 ff. da-

gegen ist ohne Zweifel eigene Arbeit des Chronisten, wodurch er das vorgefundene Material seinem Werke eingegliedert hat, und es fragt sich, wie weit dieselbe reicht. Meines Erachtens bis 2 17. Denn der Stammbaum Davids v. 10–17 verrät zu deutlich die schriftstellerische Art des Chronisten; er ist ein Gegenstück zu Kap. 3; die dürftigen Nachrichten über die Sarchiten v. 6ff. sehen nicht aus, als ob sie auf alter Tradition beruhten. Sie brauchen darum noch nicht aus den Fingern gesogen zu sein; es kann wohl sein, daß die Sarchiten sich neben Karmi die vier berühmten Weisen des Altertums 1 Reg 5 11, die ihrer Sippe angehören mochten, als heroes eponymi erwählt hatten, zumal da Ethan ausdrücklich als זרחי = אזרחי bezeichnet wird. Vielleicht ist der v. 8 genannte Asarja identisch mit dem in 1 Reg 4 5 (בן איתן statt בן נתן?). Auf eigene Arbeit des Chronisten deutet auch die singuläre Form כָּלוּבַי v. 9, die wohl richtiger כָּלְבִי zu punktieren ist (ו als mater lectionis später hinzugefügt); er will damit andeuten, daß der Kaleb, auf den so viele judäische Geschlechter ihren Stammbaum zurückführen, nicht der geschichtliche, der Sohn Jephunnes, ist, sondern eine fingierte Persönlichkeit; also: „Die Söhne Chezrons: Jerachmeel, Ram und der Heros eponymus der Kalibbiten." Bei dieser Auffassung verschwindet auch das Befremden, weshalb im Geschlechtsregister selbst nicht die in der Überschrift markierte Reihenfolge innegehalten ist.

In dem Stück v. 18–55 ist nichts, was den Stempel eines späteren Einschubes an sich trüge. Daß das Ganze dann in vorexilische Zeit anzusetzen ist, ist selbstverständlich. Vielleicht läßt sich das Datum der Entstehung sogar ziemlich genau bestimmen. In v. 34–41 wird mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit der Stammbaum Elischamas gegeben, der von Juda an vierundzwanzig Glieder hat. Man rechnet das Glied zu 40 Jahren, insgesamt also 960 Jahre, und nimmt an, daß er bis in die Zeit des Chronisten herabreiche. BENZINGER und ROTHSTEIN meinen, eine jüdische Familie habe wohl durch diesen Stammbaum ihre angezweifelte Abstammung von Juda nachweisen wollen; aber man würde dem Chronisten zu nahe treten, wenn man ihm zutrauen wollte, daß er sich in seinem Buche, wenn auch nur beiläufig, zum Vertreter so kleinlicher Interessen hergegeben hätte. Nach KITTEL wäre Elischama ein bekannter Zeitgenosse des Chronisten gewesen; aber die Geschichte meldet nichts über ihn, und keinesfalls kann er so bedeutend gewesen sein, daß die Aufnahme seines Stammbaums in ein solches Buch gerechtfertigt erschiene. Mit jenen 960 Jahren kommen wir auch gar nicht bis in die Zeit des Chronisten herunter, es sei denn, daß man mit EERD-

MANS den Exodus der Israeliten aus Ägypten um 1130 a. Chr. ansetzte. Überdem kann man wohl pauschaliter 40 Jahre auf eine Generation rechnen; aber in einem historisch treuen Stammbaum — und das soll doch der vorliegende wenigstens in seinem letzten Teile sein — sind schon 30 Jahre ein langer Zeitraum für eine Generation; vgl. die Genealogie der jüdischen Könige. Damit schrumpfen die 960 Jahre auf etwa 800 zusammen; und wenn wir den Exodus auf zirka 1300 a. Chr. ansetzen, kommen wir, unter Abrechnung der ersten vier Generationen vor dem Exodus, in die zweite Hälfte des VII. Jahrhunderts. Und da finden wir allerdings einen bekannten Elischama, den Geheimschreiber des Königs Jojakim und Zeitgenossen Jeremias. Von dem wird das Register angefertigt sein, und er wird seinen Stammbaum darin verewigt haben. Wenn man einwenden wollte, daß damals die kalibbitischen und jerachmeelitischen Geschlechter noch nicht so weit nördlich gesessen haben, wie es hier an einzelnen Stellen angegeben wird, so ist darauf zu antworten, daß wir über diese Verhältnisse viel zu wenig informiert sind, um daraus einen Maßstab für die Kritik zu entnehmen.

Die Quelle aber, aus der die Nachträge 4 2—23 geschöpft sind, muß noch älter sein. Das zeigt sich besonders deutlich darin, daß die Rechabiten noch nicht mit den Huriten verschmolzen, und daß die Huriten und Rechabiten noch nicht auf Kaleb zurückgeführt sind; die Kalibbiten folgen erst von v. 13 (15) an. 4 1 ist nur redaktionelle Einleitung.

Die Anordnung des Registers mag nicht gerade mustergültig sein; aber sie ist keineswegs so verworren, wie man vielfach annimmt. Zunächst werden in 2 18—26 geschichtliche Notizen über Kaleb, Hur, Chezron und Jerachmeel gegeben, und dann werden die von Jerachmeel und Kaleb abstammenden Geschlechter aufgezählt, und zwar hauptsächlich unter geographischem Gesichtspunkt. Die Einschiebung des Stammbaums Elischamas hat bei unserer Auffassung nichts Befremdliches.

## II.

### Die Geschlechtsregister 1 Chron. 4 24–9 44.

4 31 ff. Die Worte עד מלך דויד durchbrechen in unerträglicher Weise den Zusammenhang. BENZINGER und ROTHSTEIN betrachten sie als Glosse, von einem Leser an den Rand geschrieben in richtiger Erinnerung, daß in nachdavidischer Zeit die Orte als judäisch erscheinen. Doch merkt ROTHSTEIN an, daß Jos 19 6 an dieser Stelle die Zahl der Städte bringe, was dem Chroniktexte vorzuziehen sei; ob die überlieferte Text-

gestalt vom Chronisten herrühre, lasse sich nicht feststellen. Ich meine, es läßt sich positiv behaupten, daß der Text korrumpiert ist; der Schluß von v. 32 läßt darüber keinen Zweifel. Wenn KITTEL den ganzen Passus von אלה bis וחצריהם als späteren Einschub ausscheidet und vor עיטם ein ב einfügt, so wird dadurch die Unstimmigkeit nur noch fühlbarer. Der ursprüngliche Text fuhr hinter ובשערים fort:

שלש עשרה ערים וחצריהן

Die Verlesung von שלש עשרה in אלה עריה(ם) war leicht möglich. Freilich wäre damit das Eindringen von עד מלך דויד noch nicht erklärt. Das ist keineswegs eine Glosse, sondern nur an eine falsche Stelle geraten; es gehört ans Ende von v. 33. Da ist der eigentliche Sitz des Verderbens. Man faßt dort ganz willkürlich התיחש = „Geschlechtsverzeichnis", und auch so klappt להם noch übel nach; es zwingt dazu, aus den beiden letzten Worten einen eigenen Satz zu machen: „Auch besaßen sie ihr Geschlechtsverzeichnis", wobei man wieder den Zweck des Suffixes nicht einsieht; wenn der Chronist das hätte ausdrücken wollen, so hätte er einfach geschrieben: זאת מושבתם והתיחשם „dies waren ihre Wohnorte und Geschlechtsverzeichnisse". Aber התיחש bedeutet nach sonstigem Sprachgebrauch auch nur „die Eintragung in die Geschlechtsregister" oder allenfalls konkret „das in den Geschlechtsregistern Verzeichnete"; dabei wäre aber להם schlechthin unmöglich. Es kommt hinzu, daß in v. 34 jedes Wort verdächtig ist. משובב sieht sehr nach Dittographie aus מושבתם aus. ימלך wäre für einen Eigennamen eine seltsame Form. Bei אמציה denkt man unwillkürlich an den jüdischen König dieses Namens. Und nun steht noch gar davor יושה, aus dem יואש hervorleuchtet. Der ursprüngliche Text wird gelautet haben:

זאת מושבתם ועריהם עד מלך דויד והתיחשו למשפחתם
בימי מלך אמציה בן יואש

„Dies waren ihre Wohnorte und Städte bis zur Regierung Davids. In die Geschlechtsverzeichnisse aber wurden sie nach ihren Geschlechtern aufgenommen in den Tagen des Königs Amazja, des Sohnes des Joas."

Von עשרה ערים in v. 31 war der Abschreiber auf עריהם in v. 33 abgeirrt, wodurch nun an letzterer Stelle eine große Konfusion entstand, indem er den unverstandenen Schlußsatz in eine Reihe von Eigennamen umwandelte. התיחשו faßte er dem מושבתם parallel und versah es deshalb mit demselben Suffix. למשפחתם steckt in להם ומשו (ה mit ח, ו einmal mit פ und das andere Mal mit ת vertauscht); בימי steckt in בב וי. Aus

Amazja, dem Sohne des Joas, hat vielleicht schon der Chronist יואש בן אמציה gemacht. Ähnliches ist ihm öfters passiert. — Endlich ist noch וכל חצריהם am Anfang von v. 33 zu ändern in וכל הַחֲצֵרִים.

4 35—43. Eine abenteuerliche Geschichte von einem Raubzuge der Simeoniten. Nach BENZINGER ist es nämlich ein und dasselbe Ereignis, das uns in diesem Abschnitt aus drei verschiedenen Quellen, und darum jedesmal anders, berichtet wird. Die erste Relation v. 38—40 bezeichne den besiedelten Landstrich, nämlich die Gegend von Gerar unweit Gaza. Die zweite v. 41 nenne statt der Gegend den vertriebenen Araberstamm, die Meunäer, d. h. die Leute von Maon 25 km östlich von Petra. Die dritte rede vom Gebirge Seir, dem Wohnsitz der Meunäer, nenne aber dann in herkömmlicher Weise die Amalekiter als Bewohner dieser Gegend. „Interessant ist an diesem Beispiel zu sehen, wie von einem jeden Ereignis die Überlieferung so verschiedene Gestalt annehmen konnte." Aber meines Erachtens wäre es nicht interessant, sondern geradezu entsetzlich, wenn ein verhältnismäßig junges Ereignis (denn darauf deutet das „in den Tagen des Königs Hiskia" v. 41) so wenig treu überliefert wäre. — Auch OETTLI ist geneigt, die ganze Erzählung von einem Ereignis zu verstehen. Ähnlich KITTEL, der zwar v. 41 als Einschub betrachtet, so jedoch, daß er eine Dublette zu v. 42 bilde. BERTHEAU dagegen sieht in v. 42 f. die Nachricht von einem zweiten Eroberungszuge.

Daß גדר v. 39 nach LXX in גְּרָר zu ändern ist, scheint für alle neueren Ausleger eine ausgemachte Sache zu sein; nur OETTLI merkt an, daß uns das zu weit westlich bringe; und dies Bedenken wäre begründet, wenn man den Text sonst unverändert läßt. Nach KITTEL und BENZINGER wäre Gerar wahrscheinlich mit dem heutigen Umm ed-Dscherrar, drei Stunden südöstlich von Gaza, zu identifizieren; GUTHE zeichnet es auf seinem Bibelatlas noch weiter westlich ein. Es ist an sich schon kaum glaublich, daß die Simeoniten in diese von altersher wohlkultivierte Gegend einen derartigen Raubzug unternommen haben könnten. Aber auch die näheren Angaben stimmen dazu nicht; denn „sie zogen gen Gerar bis östlich vom Tale" kann, wenn man den Worten nicht Gewalt antut, nur bedeuten, daß sich der Zug in östlicher Richtung bewegte. Auch findet sich in der ganzen Gegend, wo Gerar gesucht werden muß, meilenweit kein „Tal"; denn wie das Wort hier gebraucht ist, kann man darunter nicht ein kleines Wadi, wie es natürlich auch bei Gerar vorhanden war (נחל גרר Gen 26 17), verstehen. Und wie hätten sie bei einem Zuge westwärts auf Hamiten v. 40 oder Meunäer v. 41 stoßen können? BENZ. sagt: Weshalb die bei Gerar Zeltenden als Hamiten bezeichnet

werden, ist nicht durchsichtig; vielleicht liegt eine Verwechslung der arabischen Kuschiten mit den afrikanischen zugrunde. KITTEL schließt aus dieser Stelle, daß die Gegend von Gerar als nicht von Philistern, die keine Hamiten waren, sondern als von Kanaanitern bewohnt vorgestellt sei, was den sonstigen Nachrichten (z. B. Jos 13 2 f.) direkt widersprechen würde. Die Meunäer aber, die mit den arabischen Minäern zusammenzubringen ein müßiges Spiel der Phantasie ist, können ihren Namen nur von Maon, dem heutigen Maan, haben. Die Vorstellung von BERTHEAU, daß das neueroberte Weideland sich von Gerar bis Maon ausgedehnt habe, ist gar nicht diskutierbar. Die sachliche Schwierigkeit löst sich, und zugleich wird die Konstruktion viel gefälliger, bei der leichten Änderung מִלְּבוֹא גְרָר „von da, wo es nach Gerar geht". Mit הגיא aber ist die Fortsetzung der Araba südlich des Toten Meeres gemeint. — In v. 41 stutzt man an dem Ausdruck: „Und sie schlugen ihre Zelte und die Meunäer." „Ihre" könnte sich nur auf die Hamiten beziehen, die dann von den Meunäern unterschieden würden; sehr unwahrscheinlich. Und Zelte kann man nicht erschlagen; wenn KITTEL frei übersetzt „sie überfielen ihre Zelte", so läßt sich das mit der Bedeutung von נכה nicht vereinbaren. Vielmehr ist ויכו an eine falsche Stelle geraten; es gehört vor את אהליהם. את המעונים aber ist Objekt zu dem für ויבאו herzustellenden ויסעו; letzteres mag in der Vorlage undeutlich gewesen sein; der Abschreiber kombinierte aus dem Zusammenhange ויבאו, und das zog die Verstellung nach sich. Der Umstand, daß die Einwohner Hamiten waren, wird hervorgehoben zur Erklärung, warum sie leicht überwältigt werden konnten: sie hatten an den umwohnenden semitischen Völkerschaften keinen Rückhalt.

„35 Und Joel usw. . . . 38 Dies sind die, welche namentlich bekannt geworden sind, hochangesehene Persönlichkeiten in ihren Geschlechtern. Und da ihre Familien so zahlreich geworden waren, daß ihnen der Raum nicht zureichte, 39 so machten sie sich auf von unweit Gerar an bis östlich jenseit des Tales, um Weideplätze für ihr Vieh zu suchen. 40 Und sie fanden fette und gute Weide; das Land aber dehnte sich nach beiden Seiten weit aus und lag in friedlicher Ruhe da; denn die ehemaligen Bewohner desselben waren Hamiten. 41 So unternahmen denn jene namentlich Verzeichneten in den Tagen Hiskias, des Königs von Juda, einen Treck und erschlugen die dort ansässigen Meunäer und rotteten sie mit Stumpf und Stil aus und ließen sich

an ihrer Stelle häuslich nieder bis auf diesen Tag; denn sie hatten dort Weide für ihr Vieh.

42 Auch sind von ihnen, den Simeoniten, etliche nach dem Gebirge Seir gezogen usw."

In v. 39 handelt es sich um einen Rekognoszierungszug; und daraufhin unternehmen sie den eigentlichen Treck v. 41. לפנים in v. 40 gilt vom Standpunkt des Chronisten aus; gemeint sind natürlich die damaligen Bewohner. In v. 41 ist die Umstellung von עד היום הזה sachlich notwendig.

5 4. Man vermißt eine Angabe, von welchem der vier Söhne Rubens Joel abstammt. KITTEL ersetzt nach dem Syrer יואל durch כרמי. Aber gegen diese Änderung spricht, abgesehen von ihrer Gewaltsamkeit, auch, daß, wie BENZINGER und ROTHSTEIN anmerken, Joel durch v. 8a, wo שמעיה für שמע herzustellen ist, geschützt wird. Ehe man sich aber entschließt, mit jenen beiden den Ausfall einer mehrgliedrigen Kette zwischen Joel und einem Ruben-Sohne anzunehmen, wird man doch lieber zu einer leichten Textänderung greifen, nämlich יואל בנו für בני יואל; das Suffix bezieht sich dann auf Karmi. Diesen Text wird auch LXX Luc. mit ihrem υἱὸς αὐτοῦ voraussetzen. Der Umstand, daß dann von Ruben bis zur Assyrerzeit nur neun Generationen verflossen wären, kann dagegen kaum ins Feld geführt werden, weil es hier gar nicht auf eine lückenlose Ahnenreihe ankam.

5 11ff. Der ganze Abschnitt bis v. 26 strotzt von Anstößen und Unwahrscheinlichkeiten. So gleich die Eingangsworte: „Die Söhne Gads wohnten ihnen gegenüber im Lande Basan bis Salcha." Denn weder haben die Gaditen in Basan gewohnt, noch lag Basan dem Gebiete der Rubeniten gegenüber. Vielmehr wohnten die Gaditen zwischen Ruben und Basan, und zwar so, daß, wenn man von Ruben ausging, ihr Gebiet vor Basan bis nach Salcha hin lag. Salcha mag auf dem 36. Grad östl. Länge gelegen haben.[1] Basan erstreckte sich noch viel weiter ostwärts bis zu den Westabhängen des Hauran; aber die Ostgrenze Gads schnitt mit Salcha ab. Das wird ausgedrückt gewesen sein:

ובני גד ישכו לנגד ארץ הבשן עד סלכה.

In v. 12 klappt zunächst בבשן am Schlusse übel nach. Ein Sinn läßt sich nur auf sehr gequälte Weise herauspressen, nämlich, daß Janaj und

[1] Salcha ist also nicht identisch mit dem heutigen Sarhad oder Salhad mitten im Hauran, wie gewöhnlich angenommen wird. Das läßt sich schon mit Dtn 3 10 nicht vereinbaren. Der lange Entenschnabel wäre auch sehr verdächtig.

Schaphat (oder letzterer allein?) ihren Wohnsitz bis ins Gebiet Basan vorgeschoben hätten. Dann hätten aber diese beiden an den Schluß gestellt werden müssen; auch wäre die Art, wie v. 13 angeknüpft wird, unverständlich; ואחיהם deutet darauf hin, daß von den in v. 12 Aufgeführten etwas ausgesagt ist, worin sie sich von den übrigen unterscheiden. בבשן ist schon nach dem vorhergehenden הבשן verdächtig. Ebenso שפט nach dem vorhergehenden שפם; LXX gibt es durch ὁ γραμματεύς = הַשֹּׁפֵט. Ferner ist es auffällig, daß die hier gegebenen Namen mit denen in Num 26 15 ff. bezw. Gen 46 16 gar nicht übereinstimmen, und daß in v. 13 nicht von Geschlechtern, sondern von Familien (בית אבותיהם) die Rede ist. Endlich noch eine Erwägung: Die Vorwegnahme der in v. 12 Genannten vor ihren Brüdern in v. 13 ist durch ihren höheren Rang begründet; dann können aber in v. 12 nur zwei Namen gestanden haben; denn es läßt sich gar nicht ausdenken, was für ein Rang neben הראש und המשנה noch hätte in Frage kommen können. Dies alles bringt mich auf die Vermutung, daß der Text von v. 12 stark korrumpiert ist; er mag ursprünglich gelautet haben:

יואל הראש וְשֹׁפֵט ויעני המשנה לְמִשְׁפְּחוֹתָם : וְכֵן אח׳

„Joel war der Erste und Richter und Janaj der Zweite im Rang für ihre Geschlechter; und dementsprechend für ihre (sc. die gaditischen) Familien ihre Brüder Michael usw."

Wie Joel, bzw. Janaj, an der Spitze der gaditischen Geschlechter stand, so Michael usw. an der Spitze der Familien; sie gaben also je einem Geschlechte den Namen. Der ungewöhnliche Ausdruck הראש ושפט ist in einer tabellarischen Übersicht erträglich; der Abschreiber aber faßte שפט als zweiten Eigennamen; darum mußte er המשנה dazu ziehen und kam nun mit dem Rest ins Gedränge; das כ von כן verlas er in ש, und die Phantasie half nach.

v. 14 f. lautet nach der Übersetzung ROTHSTEINS: „Dies sind die Söhne Abichails, des Sohnes Churis, des Sohnes Jaroachs, des Sohnes Gileads, des Sohnes Michaels, des Sohnes Jesisais, des Sohnes Jachdos, des Sohnes Bus. Achi, der Sohn Abdiels, des Sohnes Gunis, war ein Haupt ihrer Familien." Er merkt dazu an: „Aber wer sind die Söhne Abichails? So, wie überliefert, ist der Satz unvollständig." In der Tat wäre es höchst wunderbar, daß, nachdem ein so großer Apparat von Ahnen aufgeboten ist, gar nichts darauf folgen sollte. Sehr wunderbar ferner, daß die lange Ahnenreihe gerade bis auf den sonst ganz unbekannten Bus zurückgeführt wird. Und am wunderbarsten, daß in der

Mitte der Reihe ein gewisser Gilead erscheint, der aber mit dem bekannten Gilead, den wir hier so gut brauchen könnten, nicht identisch sein soll. Ganz unklar bleibt auch der Zusammenhang zwischen v. 14 und 15. Der an sich höchst fragwürdige Achi (denn Achi ist sonst nirgends Eigenname, auch 7 34 nicht) kommt hier als Familienhaupt hereingeschneit. „Für diese Genealogie fehlt im Vorausgehenden der Anknüpfungspunkt", sagt ROTHSTEIN. BENZINGER beschränkt sich zu v. 14 f. auf die skeptische Anmerkung: „Es werden hier weitere sieben Geschlechter durch einen achtgliedrigen Stammbaum, in welchem der Name Michael von v. 13 wiederkehrt, und der Name Gilead mit verwendet ist, von Bus abgeleitet; aber über die Zugehörigkeit des letzteren zu einem der Söhne Gads erfahren wir nichts." — Der Text bedarf nur einer geringfügigen Änderung, um völlig klar zu werden. Hinter גלעד ist nämlich fortzufahren:

בְּנוֹ מיכאל וישישי ויחדו ובוז אחיו ועבדיאל בן וג׳

„Und dies (ו vor אלה) sind die Söhne Abichails, des Sohnes Churis, des Sohnes Jaroachs, des Sohnes Gileads: sein Sohn ist Michael, und dessen Brüder Jeschischaj, Jachdo und Bus; Abdiel aber, der Sohn Gunnis, war das Oberhaupt über ihre Familien."

So hat der Stammbaum seinen guten Sinn, weil er auf den bekannten Gilead zurückgeht. Dann sind wir aber hier gar nicht beim Geschlechtsregister von Gad, sondern von Manasse. Das erhellt auch aus dem folgenden Verse: „Sie wohnten in Golan in Basan und den dazugehörigen Ortschaften sowie auf den Weidetriften am Sirjon bis zu ihren Abdachungen hin." Dieses Gebiet ist nie für Gad, sondern stets für Manasse in Anspruch genommen. Dann drängt sich aber weiter der Schluß auf, daß unser Abschnitt v. 14—16 nicht auf seinem ursprünglichen Platze steht; er gehört hinter v. 24. Freilich werden dabei noch zwei andere Umstellungen nötig. v. 18—22 nämlich gehört hinter v. 24, bzw. hinter das hierher verstellte Stück v. 14—16. Es ist ja auch kaum anders denkbar, als daß von einem gemeinsamen Feldzuge von Ruben, Gad und halb Manasse erst am Schluß der Geschlechtsregister dieser Stämme berichtet werden kann. v. 17 aber gehört vor v. 25; nur hier hat die Notiz, daß die Schatzung in den Tagen Jothams und Jerobeams stattfand, ihre Berechtigung; und nur so findet v. 25 f. einen befriedigenden Anschluß. Die Reihenfolge des Textes ist demnach: v. 11—13; 23 f.; 14 bis 16; 18—22; 17; 25 f. Die Konfusion wurde dadurch veranlaßt, daß der Abschreiber nach v. 13 Michael in v. 14 für ein gaditisches Geschlecht hielt

und darum v. 14—16 unmittelbar an das Stammesregister von Gad anschließen zu sollen glaubte; dadurch wurde der ganze Zusammenhang zersprengt, und die übrigbleibenden Stücke falsch zusammengefügt. Ob der manassitische Michael mit dem gaditischen überhaupt etwas zu tun hat, steht dahin. Bei den engen Beziehungen, die zwischen den ostjordanischen Stämmen obwalten, wäre es wohl möglich, daß ein Teil dieses Geschlechtes in Basan ansässig war und dann seine Herkunft von dem Heros Basans, dem Gilead, ableitete. Es könnte aber ebensowohl sein, daß es zwei verschiedene Geschlechter dieses durchaus nicht ungewöhnlichen Namens gegeben hat.

Vor ein neues Rätsel stellt uns v. 16, wonach die Nachkommen Abichails Gilead und Basan nebst seinen Tochterstädten bewohnt hätten. KITTEL, der die Aussage auf den Stamm Gad bezieht, merkt dazu an: „Die Ausdehnung Gads ist hier so groß, daß es sich jedenfalls nur um ganz vereinzelte Ansiedelungen der Gaditer in diesem Gebiete handeln kann; es ist im Grunde das ganze Ostjordanland." Noch viel schreiender wird das Mißverhältnis, wenn es sich nur um ein paar manassitische Geschlechter handelt. Zudem stößt sich die Angabe mit v. 23, wo Basan einschließlich des Hermon (Sirjon) dem halben Stamm Manasse zugesprochen wird. Schon בנותיה weist darauf hin, daß ein Städtename vorausgegangen sein muß; denn ein Land hat keine Tochterstädte. גלעד ist korrumpiert aus גולן; Golan, die Hauptstadt der späteren Landschaft Gaulanitis, des nördlichsten Bezirkes von Basan.

5 18. יצאי צבא ist von niemand beanstandet. Und doch ist es nach dem Vorhergehenden „die irgend tapfere Männer waren, Männer, die Schild und Schwert trugen und den Bogen spannten und kriegsgeübt waren" so überflüssig wie möglich. Ferner sieht man nicht ein, wovon מן abhängen könnte. Die Konstruktion wäre überaus schwerfällig, da man ויעשו v. 19 anakoluthisch anschließen müßte: „Die Rubeniten usw., 44760 kriegsgeübte Männer — und sie führten Krieg usw." Allen diesen Nöten entgeht man durch die Emendation יָצְאוּ:

> „Die Rubeniten, Gaditer und halb Manasse, 44760 aus der Zahl der kriegstüchtigen Männer, die Schild und Schwert trugen und den Bogen spannten und kampfgeübt waren, zogen einst ins Feld und führten Krieg usw."

6 50. Der Vers stimmt fast wörtlich mit Jos 21 9 überein, und das Schlußwort ist ebenso wie dort zu ändern in בְּשֵׁמָם „die man nach ihrem Namen, d. h. Levitenstädte, nennt". Die Hinzufügung von אתהן war nötig,

weil man sonst אשר zum Suffix von שמם ziehen müßte. Die Übersetzungen „die Städte, die sie namentlich benannten" (OETTLI, KITTEL) oder „jene namentlich benannten Städte" (ROTHSTEIN) scheitern schon am Tempus; auch wäre der Satz zu nichtssagend. — Übrigens sind die Verse 49 f. wohl nicht an einen falschen Platz geraten (BERTHEAU, OETTLI) oder gar späterer Einschub (KITTEL, BENZINGER), sondern der Chronist hat sie absichtlich hierher gestellt, weil zu seiner Zeit nur noch die Levitenstädte aus Juda, Simeon und Benjamin in Betracht kamen. Hinsichtlich ihrer wollte er darum nachdrücklich hervorheben, daß sie von altersher den Priestern und Leviten zustehen; vgl. ROTHSTEIN. Die Liste der übrigen Levitenstädte hat für ihn nur antiquarischen Wert und wird deshalb von v. 51 an anhangsweise gebracht, nachdem er vorher nur ihre Summe angegeben hatte. Daß er von dem Schema Jos 21 absichtlich abgewichen ist, geht schon daraus hervor, daß er v. 39 eine andere Überschrift bietet.

7 12. ושפם וחפם hinkt sehr unglücklich nach, zumal da עיר nicht unter den Söhnen Benjamins genannt war. Daß eine weitere Verzweigung des Stammes עירי v. 7, wenn man schon עיר damit gleichsetzen wollte, angegeben sein sollte, ist nach der ganzen Anlage des Stammbaums nicht wahrscheinlich. An sich würden ja שפם וחפם unter die Benjaminiten passen, da Gen 46 21 מפים und חפים als Söhne Benjamins genannt werden, und Num 26 39 שפופם und חופם; 1 Chr 8 5 wieder שפופן und חורם als Söhne Belas. Immerhin wäre dabei nicht nur die Änderung der Namen, sondern auch die verschiedene Einordnung in den Stammbaum auffällig. Andrerseits ist die Ursprünglichkeit von שפם וחפם an unserer Stelle dadurch gesichert, daß beide Namen gleich darauf, in v. 15, wo sie offenbar sinnlos sind, noch einmal vorkommen. Da nun der v. 12b genannte חשם Gen 46 23 als Sohn Dans erscheint, und da das בני בלהה am Ende von v. 13 nur verständlich ist unter der Voraussetzung, daß vorher beide Söhne Bilhas aufgeführt waren, so nehmen fast alle neueren Ausleger an, daß v. 12 von Dan, der sonst, ebenso wie Sebulon, in der Liste vermißt wird, gehandelt habe. Aber wie ist der Text dann zu rekonstruieren? BERTHEAU konjiziert als ursprünglichen Text von v. 12b ובני דן חשם; doch wäre die Kürzung zu radikal. KLOSTERMANN: ובני דן חשם בנו אחד. Das möchte BENZINGER unter Streichung von אחד, das sonst in diesen Listen nicht im Sinne von „einziger" verwendet wird, gelten lassen. Indes bei Streichung des אחד wäre wieder das Eindringen von אחר unerklärlich; und der fast ebenso unbefriedigende v. 12a bliebe in beiden Fällen stehen. KITTEL übersetzt: „Und .... waren Söhne Dans; Husim war sein Sohn; (ein anderer) ..."

ROTHSTEIN dagegen: „. . . . und Schuppim und Chuppim waren Söhne Irs; Chuschim . . . . die Söhne Achers . . .“; ihm erscheint die Beziehung dieses Verses auf Dan zweifelhaft. Lies:

בני דן חשם בְּכֹרו ושפם וחפם אֲחָיו

„Die Söhne Dans: Sein Erstgeborener Chuschim und seine Brüder Schuppim und Chuppim.“

Der Abschreiber hielt nach den oben erwähnten Indizien Schuppim und Chuppim für Benjaminiten und stellte sie deshalb unmittelbar hinter v. 11. בכרו verlas er in בני עיר, was er sinngemäß hinter שפם וחפם stellen mußte, da er Ir mit Iri v. 7 identifizierte. In den beiden überschüssigen Buchstaben ני(ב) könnte ein ursprüngliches דן stecken, da י und ד in der alten Schrift einige Ähnlichkeit aufweisen. Freilich müßte es in der Vorlage am Rande nachgetragen und dann an falscher Stelle eingerückt sein. Jedenfalls hat die Annahme, daß דן schon in der Vorlage aus religiöser Scheu vor dem unheiligen Namen fortgelassen sei, nichts Einleuchtendes. Das nun verloren dastehende בני wurde vor das in אחר verlesene אחיו gestellt.

Am Schluß von v. 13 wird אלה vor בני בלהה einzufügen sein.

7 14—19. MT ist sinnlos. Das Resultat der bisherigen Emendationsversuche drückt sich am besten aus in der Übersetzung von KITTEL, ROTHSTEIN und, sachlich damit übereinstimmend, BENZINGER: „Die Söhne Manasses, die sein aramäisches Nebenweib gebar: Sie gebar Machir, den Vater Gileads. Und Gilead heiratete ein Weib namens Maacha; und seine Schwester hieß Hammalocheth; sein Bruder aber Zelophchad; und Zelophchad hatte Töchter. Aber Gileads Frau Maacha gebar einen Sohn usw.“ Eine Reihe von Änderungen verdient Zustimmung. Aber bedenklich ist, daß אשריאל, obwohl er Jos 17 2 ausdrücklich als Sohn Manasses genannt wird, hier als Dittographie aus אשר יל(דה) gestrichen wird. Ferner die einfache Tilgung von לחפים ולשפים als Randglosse, obgleich schon die umgekehrte Reihenfolge (cf. v. 12) darauf hindeutet, daß an seiner Stelle ursprünglich etwas gestanden hat, woraus es korrumpiert ist. Ferner die gewaltsame Änderung von השני in ואחיו. Auch durchbricht die Notiz über Zelophchad sehr störend den Zusammenhang und macht die Konstruktion schwerfällig. Noch schwerer aber wiegen die sachlichen Bedenken. Der Ausdruck: „Die Söhne Manasses, die sein Nebenweib gebar“ zwingt geradezu zu der Annahme, daß vorher schon andere Söhne aufgeführt waren. Die „Söhne Schemidas“ in v. 19 haben keinen Anschluß; KITTEL merkt an, daß man den Namen Sche-

mida eigentlich schon in v. 18 hätte erwarten sollen; nach BENZINGER muß man ihn entweder dort einsetzen oder in איש הוד suchen; eins so mißlich wie das andere. Ferner sollen doch von dem aramäischen Nebenweibe offenbar nur die ostjordanischen Manassiten abstammen, während hier auch der offenbar westjordanische שכם von ihr abgeleitet würde. Vor allem aber die Angabe über Zelophchad. Es wäre ja eine vergebliche Mühe, die verschiedenen, verworrenen Nachrichten über den Stammbaum Manasses miteinander in Einklang bringen zu wollen. Aber daß der oft erwähnte Zelophchad, der sonst übereinstimmend (denn Jos 17 3 ist בן גלעד בן מכיר zu streichen) als Sohn Chephers, des Sohnes Manasses, bezeichnet wird, hier zum Bruder Gileads gemacht sein sollte, wäre höchst befremdlich. Man wird nicht umhin können, eine andere Rekonstruktion zu versuchen:

בני מנשה אשריאל וחפר ושמידע ולחפר שני בנים . . . . בכורו
ושם השני צלפחד ותהינה לצלפחד בנות ויהיו בני שמידע אחין
ושכם ולקחי ואניעם ובני מנשה אשר ילדה וג'

„Die Söhne Manasses: Asriel und Chepher und Schemida. Chepher aber hatte zwei Söhne; . . . . war der ältere, und der zweite hieß Zelophchad; dieser hatte nur Töchter. Die Söhne Schemidas waren Achjan, Sichem, Likchi und Aniam. Dazu die Söhne Manasses, die von seinem aramäischen Nebenweibe abstammen; sie gebar Machir, den Vater Gileads. Und Gilead heiratete ein Weib namens Maacha; seine Schwester aber hieß Hammalocheth. Und Gileads Weib Maacha gebar einen Sohn, den sie Peresch nannte; und sein Bruder hieß Scheresch; dessen Söhne waren Ulam und Rekem; Ulams Sohn wieder Bedan. Dies sind die Söhne Gileads, des Sohnes Machirs, des Sohnes Manasses. Und seine Schwester Hammalocheth gebar den Ischhod und Abieser und Machla."

Die Textverderbnis, der die Liste von Sebulon ganz und die von Dan teilweise zum Opfer gefallen sind, erstreckt sich also noch über unseren Abschnitt. Die Konfusion begann damit, daß das Auge des Abschreibers von אשריאל auf die ähnlichen Schriftzüge von אשר יל(דה) abirrte, und er nun den Anschluß für Chepher und Schemida verlor. Ein sehr äußerlicher Grund bestimmte ihn, sie hinter אשה nachzutragen; man beachte die Ähnlichkeit der Schriftzüge zwischen אשה ל(חפם) und אשריאל חפר. Ein Späterer hat dann חפר ושמידע, dem er hier keinen Sinn abgewinnen konnte, mit dem zwei Zeilen darüber stehenden חפם ושפם verwechselt,

indem er noch dazu vor שפם zur Konformierung mit dem aus (אשריא) לחפר entstandenen לחפם ein ל setzte. Bei dieser Sachlage können ein paar weitere Umstellungen und Weglassungen kaum wundernehmen.

*7* 20—27. Von dem Stammbaum Ephraims wenden sich die Exegeten mit hoffnungslosem Grausen ab. Ephraim soll getrauert haben über seine Söhne, die bei einem Plünderungszuge von den Leuten von Gath erschlagen waren. Demnach müßte Ephraim schon in Kanaan gewohnt haben. Man kann sich kaum dabei beruhigen, daß die v. 21—24 erzählte Episode auf eine alte Lokalsage zurückgehe; denn es wäre eine Sage, bei der uns nicht nur der geschichtliche Boden ganz unter den Füßen entschwunden wäre, sondern die in schroffstem Widerspruch mit aller geschichtlichen Überlieferung stände. Dasselbe wäre der Fall, wenn v. 24 wirklich besagte, daß eine Urahne Josuas die Städte Beth-Choron usw. gegründet habe. Und nicht minder befremdlich wäre es, wenn von Ephraim bis Josua achtzehn Generationen gerechnet wären; nach dem sonstigen Schema dürfte man höchstens sechs erwarten. Eine Verkürzung hätte nichts Auffallendes, da oft Zwischenglieder weggelassen werden; aber eine derartige Verlängerung wäre beispiellos. Ob es möglich ist, die achtzehn Glieder auf zwölf zu reduzieren, indem man mit v. 21 eine neue Generation von Nachkommen Ephraims beginnen läßt, die sich in v. 25 fortsetze, steht dahin; jedenfalls wäre damit wenig gewonnen. — Man müßte sich mit diesen Ungeheuerlichkeiten abzufinden suchen, wenn der Text einwandsfrei wäre. Nun ist aber sowohl v. 21a als auch v. 25a in einem trostlos verworrenen Zustande, und die bisherigen Emendationsversuche, die sich selbst nur als kümmerliche Notbehelfe geben, haben den Text nicht zu glätten vermocht. Dazu kommen mehrere auffällige Namen. Num 26 35 werden als Söhne Ephraims angegeben: Schuthelach, Becher und Thachan; hier folgen auf Schuthelach: Bered und Thachath. Die Ähnlichkeit ist frappant. ברד hat fast dieselben Züge wie בכר; denn ד und כ unterscheiden sich in der alten Schrift nur dadurch, daß bei letzterem der Strich etwas weiter nach unten ausgezogen ist; תחת aber könnte aus תחן um so leichter verschrieben sein, als gleich darauf ein zweites תחת folgt. Ferner erscheint Num 26 36 als Sohn Schuthelachs ערן, mit ל verbunden zu לערן; hier haben wir v. 26 ein לעדן; zwischen ר und ד ist fast kein Unterschied. In v. 25 steht ein zusammenhangsloses ותלח; es fehlt nur ein ש davor, so hätten wir den Namen des ältesten Sohnes Ephraims; und sonderbarerweise kommt dieses ש in dem davorstehenden, ebenfalls zweifelhaften Namen רשף vor; das פ dazwischen kann kaum als störend empfunden werden, da es in

der alten Schrift einem ו ähnelt wie ein Ei dem anderen. Ferner ist in diesem Zusammenhang אלעדה v. 20 neben אלעד v. 21 verdächtig, und תחן v. 25 legt die Vermutung nahe, daß wir uns hier in der ersten Generation nach Ephraim befinden. Noch stärker drängt sich diese Vermutung auf bei שותלח v. 21; darum macht ROTHSTEIN (unter dem Strich) hinter וזבד בנו einen Absatz und fährt dann fort: ובני שותלח עזר וא'. Doch wäre diese Anknüpfung kaum möglich, wenn vorher schon ein anderer Sohn Schuthelachs erwähnt war, während es andrerseits kaum angeht, die Liste der Söhne Ephraims mit ROTHSTEIN bis זבד reichen zu lassen; auch blieben dabei die oben erwähnten sachlichen Anstöße bestehen; nur der erste wäre insofern gemildert, als aus den beiden Erschlagenen Enkel Ephraims würden; der geringe Vorteil würde aber dadurch aufgewogen, daß der Zusammenhang noch verworrener würde. Angesichts dieses Tatbestandes dürfte folgende Rekonstruktion nicht zu kühn sein:

ובני אפרים שותלח ובכר ותחן: וְלָעֲדָה בן תחת בן זבד
בן שותלח שְׁנֵי בנים עזר ואלעד וג': ויתאבל בְּאֶפְר
אביהם וג': ורפח בְּכוֹר שותלח ובני תחן עֲרָן בנו וג'

„Die Söhne Ephraims waren Schuthelach, Becher und Thachan. Und Ada, der Sohn Thachaths, des Sohnes Sabads, des Sohnes Schuthelachs, hatte zwei Söhne, Eser und Elad; die wurden von den landeseingeborenen Githitern getötet, weil sie hinabgezogen waren, ihnen ihr Vieh zu rauben. Da trauerte ihr Vater lange Zeit in Asche um sie, und seine Brüder kamen, ihn zu trösten. Darauf wohnte er seinem Weibe bei; die ward schwanger und gebar einen Sohn, den er Beria nannte; denn es war geschehen, während Unglück in seinem Hause herrschte. Und seine Tochter war Scheera; die erbaute das untere und obere Beth-Choron und Ussen-Scheera. — Rephach aber war der Erstgeborene Schuthelachs. Und Thachans Nachkommen waren: sein Sohn Eran; dessen Sohn Ammihud; dessen Sohn Elischama; dessen Sohn Nun; dessen Sohn Josua."

ולעדה v. 20 ist infolge Abirrens auf die folgende Zeile in ואלעדה verschrieben; die beiden ersten בנו sind durch ו zu ersetzen (cf. BENZINGER und ROTHSTEIN), oder vielmehr ist eins davon, in שני geändert, zur Auffüllung des Anfanges von v. 21 zu benutzen. Der Stammbaum Adas wird lückenhaft sein, denn er muß natürlich nach Josua gelebt haben; derartige Weglassungen von Zwischengliedern haben in solchen Genea-

logien nichts Auffälliges. Aus באפר in v. 22 ist durch ein leicht erklärliches Versehen אפרים geworden. In v. 25 ist Rephach als Erstgeborener (בכור für בנו ר) Schuthelachs bezeichnet, weil in v. 21 schon ein anderer Sohn erwähnt war. Eran figuriert hier abweichend von Num 26 36 als Sohn Thachans. — Becher war v. 6 ff. unter den Söhnen Benjamins genannt; seine Identität mit dem ephraimitischen ist um so wahrscheinlicher, weil er in der Genealogie Benjamins in Kap. 8 fehlt; die Bichriter werden also die Grenzbevölkerung gebildet haben.

7 34. אחי wird allgemein als Eigenname angesehen; es ist aber offenbar mit dem folgenden ו zusammen, natürlich mit Versetzung des Athnach, אָחִיו zu lesen:

> „Und die Söhne seines Bruders Schemer (Schomer) waren: Rohga, Chûbba und Aram. Und die Söhne seines Bruders Chotam usw."

7 39. An „Ulla" haben alle Ausleger Anstoß genommen. BENZINGER sagt: „עלא muß dem ganzen Schema nach einem der vorhergenannten Namen entsprechen; aber welchem?" Antwort: שׁוּעָא in v. 32. Die Liste Assers weist im MT mehrere offenbare Nachlässigkeiten auf; die Namen aller vier Söhne Chebers v. 32 haben sich bei ihrer Wiederaufnahme im Folgenden Entstellungen gefallen lassen müssen: יְפְלֶט in יַפְלֵט v. 33; שׁוּמֶר in שֶׁמֶר v. 34; חותם in חלם v. 35; und so auch שועא in עלא v. 39. Der Stammbaum selbst ist ganz übersichtlich: Cheber hat vier Söhne: Japhlet, Schemer, Chotam und Schua v. 32. Die Söhne Japhlets v. 33. Die Söhne seines Bruders Schemer v. 34. Die seines Bruders Chotham v. 35—38, und die Schuas v. 39. Hier ist nicht אחיו hinzugefügt, weil das Suffix von dem Beziehungswort schon zu weit entfernt gestanden hätte.

8 3—9. Die Urteile über diesen Text lauten sehr ungünstig. Zu v. 3—5 wird angemerkt, daß die Liste einen verworrenen Eindruck mache; die Namen seien großenteils korrumpiert; das doppelte Vorkommen Geras unter den Söhnen Belas könne unmöglich ursprünglich sein. KITTEL weist noch darauf hin, daß Jdc 3 15 Ehud als Sohn Geras bezeichnet werde. v. 6 ff. aber seien ganz dunkel (BERTHEAU, OETTLI), „dazu stilistisch so holperig, daß man an der Richtigkeit des Textes stark zweifeln müsse, wenngleich Besserungsversuche aussichtslos seien" (KITTEL), „unheilbar verdorben und ganz unverständlich" (BENZINGER). Auf dasselbe kommt ROTHSTEIN heraus, wenn er v. 6 f. fast ganz unübersetzt läßt, von v. 8 f. aber den größeren Teil zu einem Einschub stempelt, der hier gar nicht herpasse. Dieser pessimistischen Auffassung

entspricht es, daß man sich, bis auf die Richtigstellung von ein paar Namen, um ernstliche Emendationsversuche gar nicht bemüht hat, und daß die Übersetzungen sich auf eine wörtliche Wiedergabe des anerkanntermaßen unbrauchbaren MT beschränken. Und doch bedarf dieser Text nur einer Abänderung der Interpunktion und ein paar kleiner Nachbesserungen, um ziemlich glatt und völlig klar zu werden:

> 3 Und Bela hatte als Nachkommen Ard und Gera, den Vater Ehuds. 4 Und Abischua, Naaman, Achoach, 5 Gera, Schephuphan und Churam: 6 dies waren die Söhne Ehuds, und eben dies sind die Familienhäupter für die Bewohner von Geba und Umgegend bis nach Manachath 7 und N. und A.
>
> Und Gera (der Ältere), der geriet in die Gefangenschaft (der Moabiter) und erzeugte da den Ussa und den Achichud. 8 Und nach seiner Entlassung aus dem Gefilde Moabs brachte er seine Weiber Chuschim und Baara mit sich 9 und erzeugte mit seinem Weibe Baara den Jobab usw. 11 Mit Chuschim aber erzeugte er den Achitub usw."

Geändert ist also in v. 3 mit den meisten Neueren אדר in ארד, und אביהוד in אבי אהוד. — In v. 6 ist ו am Anfang gestrichen; die auf גבע folgenden Worte bis אחיה in v. 7 sind geändert in וגלילתיה עד מנחת ו . . . . . ו. Die beiden Ortsnamen sind nach den Personennamen in v. 4 verschrieben; ihre ursprüngliche Form wird sich kaum noch wiederherstellen lassen; auch מנחת ist unsicher. Offenbar soll mit den drei Ortsnamen ein weiterer Umkreis um Geba herum abgegrenzt werden, in dem die ehudischen Geschlechter saßen.[1] — Nachdem so die von Gera über Ehud abstammenden Geschlechter angegeben sind, wird v. 7 fortgefahren, daß Gera noch andere Nachkommen hatte; zunächst zwei in der Gefangenschaft erzeugte Söhne; lies הגלה statt הגלם. Daß es sich bei dem Vater Ehuds nur um eine moabitische Gefangenschaft handeln konnte, war für den jüdischen Leser selbstverständlich. Vielleicht sollen diese beiden Söhne darauf hindeuten, daß sich ein paar benjaminitische Geschlechter in den Arboth Moab angesiedelt hatten. Wenn ונרא nachdrücklich und zusammenhangslos vorangestellt ist, so soll das anzeigen: von Gera ist noch mehr zu berichten; er geriet nämlich usw. — v. 8 ist durch Umstellungen und Verschreibungen fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. BENZINGER und ROTHSTEIN möchten unter Hinzunahme der ersten Worte von v. 9 als ursprünglichen Text nur anerkennen ושחרים הוליד מן חדש אשתו את וג'. Aber „wer ist Schacharaim?" fragt ROTHSTEIN selbst.

[1] Nach Jos 18 17 könnte man auch herstellen גבע וגלילות ומחנת.

Daß er mit אחיחד v. 7, das seinerseits wieder aus אחירם korrumpiert sei, identisch sein sollte, ist doch gar zu nebelhaft. Zudem würde dieser Schacharaim die ganze Genealogie in Konfusion bringen. Und welchen Zweck hätte der Einschub? BENZINGER, der die Worte „im Gefilde Moab, nachdem er sie (die Moabiter) vertrieben hatte" konserviert, meint, den Söhnen der Chuschim v. 11 solle dadurch das Altersvorrecht gewahrt bleiben. Aber wer könnte denn in der Zeit nach dem Chronisten ein solches Interesse an den Chuschimgeschlechtern gehabt haben? Und wie wäre es denkbar, daß diese Glosse bis zur LXX-Übersetzung noch in den Text hätte eindringen können? Daß sie aber vorexilischen Ursprungs wäre, ist schon darum nicht wahrscheinlich, weil der Chronist einen so sinnlosen Text nicht rezipiert haben würde. Es wird zu rekonstruieren sein:

וְאַחֲרֵי שִׁלְחוֹ משדה מואב הוציא עמו את חושים וג׳.

הוציא konnte in diesem Zusammenhang leicht in הוליד verlesen werden. Dann mußte es aber hinter den in אחרי gewitterten Eigennamen treten, wodurch wieder שלחו von seinem Platze verdrängt wurde. Das nun gegenstandslose עמו wurde zu מן, und der überschüssige Buchstabe davon trug zur Verschreibung des את in אתם bei. — In v. 9 erfordert der Kontext die Änderung von חדש in בערא. Der Abschreiber hatte wohl versehentlich חשם geschrieben und darüber eine Korrektur angebracht, die aber von einem Späteren nicht richtig verstanden wurde; und so ist daraus חדש entstanden.

8 11—28. Eine verhängnisvolle Emendation machen BERTHEAU, KITTEL, BENZINGER und ROTHSTEIN in v. 14, indem sie ואחיו in ואחיהם ändern und dahinter ו אלפעל einschieben; denn dem v. 19 vorkommenden Elpael, der nicht mit dem v. 11f. genannten identisch sei, fehle sonst die Anknüpfung. Nun ist der Abschnitt v. 13—28 aus dem Zusammenhange losgelöst, ein Fragment, das vielleicht gar nicht von benjaminitischen, sondern von ephraimitischen Geschlechtern handle und seinen ursprünglichen Platz hinter 9 9 habe. In Wahrheit wird der Stammbaum der Bela-Linie glatt fortgesetzt. Allerdings liegt in v. 14 ein Abschreibefehler vor; für ואחיו ist herzustellen ובני אחיטוב; man beachte, daß unmittelbar vorhergeht בי נת (יש), wodurch ובני verschlungen ist; dieser אחיטוב aber ist derselbe wie der v. 11 fälschlich אביטוב geschriebene Sohn Geras. Die Anordnung ist folgende: v. 11 die beiden Söhne Geras von der Chuschim: Achitub und Elgael; v. 12ff. die Söhne Elgaels, unter denen nur zwei, Beria und Schema, als Stammväter von Geschlechtern in Betracht kommen; v. 14 die beiden Söhne Achitubs: Schaschak und

Jeremoth; v. 15f. die von Beria abstammenden Geschlechter; v. 17–22 die von Schema (das Schlußwort von v. 22 ist zu emendieren שמע); v. 23ff. die Geschlechter Schaschaks; v. 26f. die Jeremoths. Schon einem alten Leser erschien diese Anordnung nicht mehr recht durchsichtig; darum vermerkte er neben v. 15–22 am Rande בני אלפעל; und diese Randnote ist am Schluß von v. 18 in den Text eingedrungen, wohl schon in der Vorlage des Chronisten, und hat nun den Zusammenhang erst recht verworren gemacht. — Einen dritten Anstoß bietet in v. 28 ראשים. Wenn BERTHEAU und KITTEL es mit dem vorhergehenden Worte zusammennehmen: „ihrer Abstammung nach Häupter", so ist das ein Notbehelf, aber kein annehmbarer; denn was könnte man sich unter diesen Worten vorstellen? zumal nachdem sie eben als Häupter bezeichnet sind. Auch ist die Auseinanderreißung von ראשי אבות und לתלדותם unerträglich hart. ROTHSTEIN streicht ראשים. Es ist aber verschrieben aus רִאשֹׁנִים. Die eben aufgezählten Geschlechter stellten, zusammen mit den gibeonitischen v. 29ff., das Gros der „ursprünglichen", d. h. vorexilischen, Bevölkerung von Jerusalem.

9 1f. Zu den Worten „Und die Judäer wurden wegen ihrer Treulosigkeit nach Babel in die Gefangenschaft geführt" merkt ROTHSTEIN an, daß sie in diesem Zusammenhang aus mehr als einem Grunde seltsam anmuten; sie würden sachlich und syntaktisch ursprünglich in engerer Verbindung mit v. 2 gestanden haben. Das ist gewiß richtig; und diese Verbindung wird ganz einfach erreicht, wenn man, unter Änderung der Interpunktion, das ו am Anfang von v. 2 vor הגלו stellt:

> 1 Und alle Israeliten waren in Geschlechtsregister eingetragen, und siehe, sie finden sich aufgezeichnet im Buche der Könige von Israel und Juda. Aber es wurden um ihrer Treulosigkeit willen nach Babel in die Gefangenschaft geführt 2 alle früheren Einwohner, die in ihren Städten auf ihrem Erbsitz gesessen hatten, das gemeine Volk wie die Priester, Leviten und Tempeldiener. 3 Und es ließen sich (später) in Jerusalem nieder usw."

9 15. Selbst wenn Bakbakar Neh 11 17 nicht ausdrücklich als Bruder Matanjas bezeichnet wäre, würde schon aus dem ganzen Schema hervorgehen, daß בן מיכא zu emendieren ist in בני מ'. Denn es wäre sehr befremdlich, wenn bei den drei zuerst Genannten die Geschlechtszugehörigkeit nicht angegeben wäre.

9 18. Die Notiz, daß „Schallum bis jetzt im Königstor nach Osten zu sei", hätte nur dann einen Sinn, wenn sie besagen sollte, daß sein Geschlecht noch immer seines Amtes walte, während die anderen in-

zwischen ausgestorben seien. Aber dann würde man nicht nur ein הוא vermissen, sondern auch eine Angabe darüber, wem hernach die Bewachung der übrigen Tore übertragen sei. Seltsam wäre auch der Ausdruck „er ist im Königstore“ statt: er bewacht es, sowie das „bis jetzt“, das auf einen Interpolator hindeuten würde, dem ja auch BENZINGER und ROTHSTEIN das Stück v. 18b–22 zuschreiben. Lies וּמַעֲמָדֹה für ועד הנה „und er hat seinen Stand im Königstor usw.“ — Einem ähnlichen Schreibfehler verdanken „die Lager der Söhne Levis“ ihr Dasein. Man faßt das als einen altertümlichen Ausdruck für das Heiligtum, der an die mosaische Zeit erinnern solle; denn da sei die Wohnung Jahwes rings von den Zelten der Leviten umgeben gewesen. Aber das würde doch keineswegs die Gleichsetzung von „das Lager Jahwes“ mit „die Lager der Leviten“ rechtfertigen; dabei an den wechselnden Standort der Stiftshütte zu denken, wäre überaus gequält. Vielmehr ist מחנות unter dem Einfluß von מחנה יהוה in v. 19 aus מחלקות verschrieben.

> „17 Ferner die Torhüter Schallum, Akkub, Talmon und Achiman mit ihren Brüdern. Schallum ist ihr Oberhaupt 18 und hat seinen Stand am Königstor nach Osten zu. Sie bilden unter den Levitenabteilungen die Torhüter.“

9 27. „Sie waren über den Schlüssel gesetzt, und zwar Morgen für Morgen“ ergäbe einen schiefen Sinn. Denn wenn sie wirklich „über den Schlüssel gesetzt waren“ (wie ungeschickt!), so war dies nicht Morgen für Morgen, sondern ein für allemal geschehen; die Inkorrektheit wäre durch das ו = „und zwar“ oder „nämlich“ noch unterstrichen. Bei der freien Wiedergabe „sie hatten alle Morgen aufzuschließen“ ist der Gedanke ganz anders gewendet; und auch dabei vermißt man noch ungern ein Objekt. Und das steckt in ו, das als Suffix zum vorhergehenden Worte gehört, also על מפתחו; der Artikel ist erst eingefügt, nachdem das Suffix durch die falsche Abteilung verloren gegangen war. Das Substantiv aber lautet hier nicht מְפַתֵּחַ „Öffner“ = „Schlüssel“, sondern מִפְתָּח „Öffnung“, und von dem darin liegenden Verbalbegriff hängt der adverbielle Zusatz לבקר וגו׳ ab; „sie waren über seine allmorgendliche Öffnung gesetzt“, d. h. „ihnen lag es ob, ihn alle Morgen aufzuschließen.“

---

[Abgeschlossen den 18. November 1913.]

# Die Psalmverse in I Chr 25 4.

Von Professor Dr. **Paul Haupt** in Baltimore, Md.

Nach EWALD (angeführt in KEILs Kommentar zur Chronik, 1870, S. 200) soll einigen der Eigennamen in I Chr 25 4 der *Anfangsvers eines alten berühmten Orakels* zugrunde liegen, ebenso wie schon COCCEJUS (KOCH) in seinem *Lexikon* (1669) bemerkt hat, daß wir in Prv 30 1 (vgl. TOYs Kommentar, S. 519) nicht die Eigennamen *Leithiel* (oder *Ithiel*) und *Uchal* haben. Ich werde anderwärts zeigen, daß auch die Namen des Mannes und des Genossen der angeblichen Prophetin Debora (d. i. *Debûrije* am Nordwestfusse des Tabor, was *eine Mutter in Israel* war wie Abel-Beth-Maacha, II Sam 20 19) auf dem Mißverständnis einer Halbzeile beruhen, die wohl folgendermaßen lautete: עם־אשׁת לפידות ברק, d. h. (*ich will singen* ‖...|...‖...|...‖ *Von dem Kampf der Sterne des Himmels*, wir würden sagen *der Elemente*, d. i. der bei der Schlacht von Thaanach eingetretene Wolkenbruch) *nebst Blitzesfeuerfackeln*, wörtlich *im Verein mit* (Ps 120 4, falsch erklärt GB[15] 589[b])[1] *den Feuern* (Sir 48 3) *der Fackeln* (Nah 2 4) *des Blitzes*. Vers 22 des Deboratliedes (auch statt דברת ist דְּבוֹרַת zu lesen) sagt, daß die Rosse der kanaanitischen Streitwagen durchgingen מדהרות אבִּיר י[שראל], *wegen des Gebrülls* (JBL 26, 37) *von Israels Stiergott* (OLZ 12, 222) d. h. in Folge der Donnerschläge.

In KITTELs *Biblia Hebraica* (1913) werden die den letzten zehn

---

[1] AJSL = *American Journal of Semitic Languages*. — AT = *Altes Testament*. — BA = *Beiträge zur Assyriologie*. — GB = GESENIUS-BUHL, *Hebr. Handwörterbuch*. — GK = GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebr. Grammatik*. — HSAT = KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*. — HW = DELITZSCH, *Assyr. Handwörterbuch*, — JAOS = *Journal of the American Oriental Society*. — JBL = *Journal of Biblical Literature*. — JHUC = *Johns Hopkins University Circulars*. — KB = Schraders *Keilinschriftliche Bibliothek*. — OLZ = *Orientalistische Literaturzeitung*. — OTJC = *Old Testament in the Jewish Church*. — *Prol.* = *Prolegomena*. — 𝔗 = *Targum*. — WdG = WRIGHT-DE GOEJE's *Arabic Grammar*. — ZA = *Zeitschrift für Assyriologie*. — ZAW = *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. — ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

Eigennamen in I Chr 25 4 zugrunde liegenden Verse im Anschluß an KAUTZSCH (ZAW 6, 260) folgendermaßen gegeben:

חנני יה חנני אלי אתה
גדלתי ורממתי עזר ישב בְּקֻשָׁה
מלוֹתָ הותיר מחזיות

ROTHSTEIN übersetzt das bei KAUTZSCH, HSAT[3] (1910) nach KITTELs Kommentar (1902): *Du hast groß gemacht und hoch die Hilfe dem, der im Unglück saß, hast in Fülle, in reichem Maß Gesichte gegeben . . .!* Mir gefällt dabei am besten das Ausrufungszeichen am Schluß mit den (zum Nachdenken anregenden) Punkten davor. Das ישב בקשה, *der im Unglück saß*, sagt mir (trotz Ps 60 5) weniger zu, obwohl diese Auffassung auf HITZIGs *Psalmen* 2, 17 (1865) zurückgeht (*Sitzend im Argen bin ich's müde*) und auch von WELLHAUSEN (Prol.[4] 220) sowie von W. R. SMITH (OTJC[2] 143) angenommen worden ist. Immerhin ist ROTHSTEINs Übersetzung besser als ÖTTLIs Erklärung bei STRACK-ZÖCKLER: *Ich preise und erhebe Hilfe, im Unglück sitzend rede ich überaus viele Gesichte* oder *im Unglück sitzend verwelke ich; er gab reichlich Gesichte.* Es ist merkwürdig, was man alles im AT für möglich hält.

Das י in ישבקשה gehört zu dem vorhergehenden עזר: das ש sollte vor גדלתי stehen; die folgenden vier Konsonanten sind das Wort בקשה, *Bitte*, und מלותי (GK[28], § 67, d, A. 1) ist ein Schreibfehler für מליתי = מלֵאתי (vgl. נבית, Jer 26 9 und GK[28], § 76, qq). Die Endung תי gehört aber zu dem vorausgehenden בקשה (בַּקֻּשָׁתִי). Die Form מלאתי = מלותי statt des Imperativs מלא (oder מלאה) ist durch die Perfektformen גדלתי ורממתי in der vorhergehenden Halbzeile hervorgerufen worden. Auch הותיר in der folgenden Halbzeile ist Imperativ und הותירה zu lesen. Statt עֻזִּרִי ist besser עוֹזְרִי zu punktieren (ebenso Ps 70 6 und anderwärts). Einer meiner Studenten im ersten Semester (R. STEINBACH) hat sofort gesehen, daß wir hier nicht etwa die (unbelegte) Redensart מלל בקשה, *eine Bitte aussprechen* vor uns haben, geschweige denn das (deutsche) *im Unglück sitzen* (ישב בקשה), sondern das noch jetzt im Neuhebräischen ganz gewöhnliche מלא בקשה, *eine Bitte erfüllen* (vgl. מלא משאלה, Ps 20 6). Auch im Syrischen sagt man מלי שאלתה, ebenso wie wir im Lateinischen *desiderium explere* finden.

Das (von KITTEL korrigierte) א in מחזיאת ist ebensowenig zu beanstanden wie in מנאות = מניות (vgl. GK[28], § 93, x; § 95, n und besonders ZA 2, 275). Die Form מחזיאת (= מַחֲזִיוֹת = *maḥziôt*) ist der Plural zu dem Singular מַחֲזִית (= *maḥzîṯ-maḥzîṯatu*) d. i. eine Bildung wie מַשְׂכִּית,

Plur. מַשְׂכִּיּוֹת, wo wir ebensogut מַשְׂכִּיאֹת haben könnten. Die Verdopplung des *i̯*, d. h. die Verlängerung des vorausgehenden *ĭ*, ist hier ebensowenig ursprünglich wie in גּוֹלִיָּה (= *gâlĭi̯at*) neben גּוֹלָה (*gâlăi̯at*) was ich ZDMG 61, 194 erklärt habe. Das *îi̯â* statt *ĭi̯â* beruht hier auf Analogiebildung nach Formen wie עִבְרִיָּה (WdG 1, 150). Außerdem konnte das *ĭ* in dem masoretischen System natürlich nur erhalten werden, wenn der folgende Konsonant verdoppelt wurde; vgl. die Formen des Passiv Qal (GK[28] § 52, s) sowie die Formen wie גְּמַלִּים, קְטַנִּים usw. (GK[28] § 93, ee; siehe aber auch ZA 2, 281, A. 2 am Ende). Sonst hätte *gâlĭi̯ăt* zu *gôlĕi̯âh* werden müssen.

Die Pluralendung *-îi̯ôt* der Feminina auf *-ît* (vgl. ZDMG 63, 519, Z. 12) wird im nachbiblischen Hebräisch auch an Feminina auf *-âh* angehängt, z. B. פָּרָשָׁה (assyr. *parsu*, KB 2, 284, Z. 39) *Abschnitt*, Plur. פָּרָשִׁיּוֹת; vgl. auch אוֹתִיּוֹת, *Buchstaben* neben אֹתוֹת, *Zeichen* (ALBRECHT, *Neuhebr. Gr.* § 84, i). Assyrische Wörter wie *nabnîtu* dagegen (BA 1, 175) entsprechen arabischen Bildungen wie مبنيّة; vgl. مهديّة, *Braut*, eigentlich *Zugeführte*; منهيّة, *Sünde*, eig. *Verbotenes*; محظيّة, *Konkubine*, eig. *Geschätzte*; محميّة, *Festung*, eig. *Geschützte* = محروسة, عاصم, assyr. *supûru* (HW 509[b]) was JENSEN *Hürden(-Erech)* übersetzt (vgl. JAOS 22, 8). *Supûru* hängt mit syr. ܣܦܪܐ, *Einfassung*, *Rand*, *Ufer* zusammen, auch mit dem Namen der alten Hauptstadt Galiläas, צפורין, der ursprünglich סִפּוֹר lautete und im AT als ספרד, ספרוים, סברים, זפרון erscheint (ZDMG 64, 706, Z. 31; AJSL 27, 49). Das צ statt ס beruht auf dem ר; vgl. صفر = assyr. *siparru*, Erz, Bronze; صار = سار; بوسير, *Hämorrhoiden* = بوسير (باسور).

Im Aramäischen bedeutet מחזיתא (Plur. מַחְזְיָתָא = *maḥzĭi̯ât*) Spiegel, eigentlich *Schauwerkzeug*. Hebr. מחזיאֹת hat aber die Bedeutung des syr. ܚܙܘܝܐ, was nicht bloß *Visionen*, sondern auch *merkwürdige Erscheinungen*, *Schauspiele* bezeichnet. Der Psalmist denkt bei מחזיאֹת nicht an Visionen oder Orakel, sondern an Zeichen der göttlichen Allmacht und Vorsehung. Ex 3 3 hat 𝔗 חזוָנא רבא in Bezug auf das merkwürdige Phänomen des nicht verbrennenden feurigen Busches (ZDMG 63, 510; JBL 32, 31). Man kann מחזיאֹת als Synonym von אֹתות ומֹפתים nehmen (σημεῖα καὶ τέρατα, Joh 4 48; אתין ותמהין, Dan 6 28).

Der den letzten zehn Eigennamen in I Chr 25 4 zugrunde liegende Psalmzweizeiler ist folgendermaßen zu lesen:

| | |
|---|---|
| אלי־אֹתה שגדלתי ורֹמֹמתי | חַנֵּני יְהֹ חַנֵּני |
| הוֹתִירה מְחזיאֹת: | עֹזְרִי בקשתִי מלֹאה |
| Sei mir gnädig, JAH! Sei mir gnädig! | Du mein Gott, den ich lob' und preise. |
| Mein Helfer! Erfüll' meine Bitte! | Gib Zeichen die Hülle und Fülle! |

Das ה von מלאה (STADE, § 594b) mag zunächst wegen des anlautenden ה von [ה]הותיר ausgelassen worden sein, worauf dann die weiteren Entstellungen erfolgten.

KITTELs Ansicht, daß hier freigebildete Namen vorliegen, mit denen ihr Verfasser in der Weise seinen Scharfsinn spielen ließ, daß sie sich im bloßen Konsonantentext auch zu einem Vers zusammenstellen ließen, kann ich nicht für richtig halten; noch weniger annehmbar ist seine Versabteilung. CURTIS (im *International Critical Commentary*, 1910) hat, wie ich nachträglich sehe, die vier Halbzeilen richtig abgeteilt, auch die beiden ersten Halbzeilen richtig übersetzt; seine Erklärung der beiden letzten Halbzeilen bekundet aber keinen Fortschritt, besonders da er am Schluß bemerkt, מלות könne auch mit הותיר in der letzten Halbzeile verbunden werden. (*Thou art my help when in trouble, Fullfilling abundantly visions).*

Der Zweizeiler ist natürlich nicht der *Anfangvers eines alten berühmten Orakels*, sondern entstammt einem nachexilischen Psalm. Ich kenne nur nachexilische Psalmen; einige der ältesten sind Ps 110 und 132, die sich auf Serubbabel (vgl. AJSL 27, 51, A. 28; 54, A. 45; JBL 32, 113) beziehen, und die anderen Lieder (aus der Zeit) der Rückkehr (שירי המעלה מבבל, Esr 7 9) oder שיר המעלות (ZDMG 61, 289, Z. 21; JBL 26, 44, Z. 6). Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen zu meiner Erklärung von Davids Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans in JHUC, No. 163, S. 154.

[Abgeschlossen den 16. Februar. 1914.]

## Archäologisches.

Von Professor Dr. **Ludwig Köhler** in Langnau-Zürich.

1. Weder in den Büchern von MICHAELIS und SAALSCHÜTZ über das mosaische Recht, noch auch in den Archäologien von NOWACK und BENZINGER, aber auch nicht bei SELDEN, uxor ebraica und den landläufigen Kommentaren findet sich eine volkstümliche Rechtseinrichtung erwähnt, deren Vorhandensein gar keinen Zweifel leidet: Die öffentliche Bloßstellung der unzüchtigen Frau.

Der deutlichste Beleg für dieses Institut ist Hes 16 35 ff: „ich will all deine Liebhaber versammeln, denen du gefallen hast, und alle, die du lieb gehabt hast, zu allen denen hinzu, die du nicht gemocht hast, ich will sie rund um dich sammeln und deine Blöße vor ihnen enthüllen, und sie sollen deine Blöße sehen. 39 Ich will dich in ihre Hand geben, ... und sie ziehen dir die Kleider aus und entreißen dir deine Schmucksachen und lassen dich nackt und bloß dastehen". Dann folgt in v. 40 die Steinigung und Zerstückelung. Aber die Bloßstellung findet sich auch allein, Hos 2 5: „ich werde sie [wenn sie ihre Unzucht nicht einstellt,] nackt ausziehen und hinstellen, wie sie war, als sie geboren wurde".

Die Sache ist so klar, daß man der Parallelen aus der Ethnologie entraten kann. Daß sie übersehen wurde, erklärt sich wohl aus der Einstellung der Aufmerksamkeit auf das im AT reichlich vorhandene geschriebene Recht.

2. Als Ahabs Wagen am Teich von Samaria abgespült wird, tritt ein, was der Prophet vorhergesagt hat: die Hunde lecken sein Blut I Reg 21 19 22 38. Aber auch die Dirnen benutzen es, um sich zu waschen. Weshalb tun sie es? BENZINGER findet in dieser „geschmacklosen Erweiterung" einen späteren Zusatz, „der zeigt, wie die spätere Zeit sich nicht genug tun konnte in Beschimpfung des verhaßten Königs". Vielleicht hat er recht. Aber immer bleibt noch zu erklären, zu welchem Zweck die Dirnen sich im Königsblute waschen. Ich vermute, hier ist Menschenblut ein Kosmetikum. Vor Jahren meine ich gelesen zu

haben, daß eine ungarische Königin sich in Jungfrauenblut wusch, um schön zu bleiben.

Für Menschenblut als Medizin diene folgender Beleg: Taïtu, die Hauptfrau Meneliks von Abessinien, stammt aus einer Familie, in welcher der Aussatz erblich ist. Sie läßt im ganzen Lande nach tadellos gesunden Kindern suchen, die ohne Narben und ohne Durchbohrung des Ohrläppchens sind. „Diese läßt sie töten und bespritzt sich abergläubisch mit dem Blute" — Globus 1896, 286.

3. II Chr 13 3—19 ist die Schlacht am Berge Zemaraim beschrieben, in welcher Abia Jerobeam schlägt. Abia hält eine sehr erbauliche Rede: „Ihr habt Ungötter, wir aber Jahwe; er ist mit uns, und seine Priester und die Lärmtrompeten zum Lärmblasen wider euch". Beim Beginn des Kampfes blasen die Priester die Trompeten, und alle Judäer erheben den Kriegsruf. Die Folge ist der Sieg.

Dieses Trompetenblasen darf man nicht rationalistisch deuten als Steigerung des Mutes; es hat magische Gewalt. Das zeigt eine Liviusstelle: XXVI 5 9. „Der Kampf begann nicht nur mit dem üblichen Rufen und Lärmen, sondern zu dem Getös von den Männern, Pferden und Waffen hinzu stand auf den Mauern von Kapua verteilt eine unkriegerische Menschenmenge und erhob mit dem Gedröhn des Erzes ein solches Geschrei, wie man es in schweigender Nacht, wenn der Mond sich verfinstert, zu erregen pflegt, so daß sogar den Kämpfenden der Mut schwand". Schon Livius deutet im Schlußsatz rationalistisch, wie er das auch sonst liebt. Aber daß man dies nicht nachmachen soll, zeigt sein Hinweis auf den bei Mondfinsternissen angestellten Lärm. Denn dieser gilt der Abwehr der Dämonen, welche die Finsternis verursachen. Die Belege dafür findet man bei SAMTER, Geburt, Hochzeit und Tod S. 58 f., wo ich auch die Liviusstelle kennen gelernt habe. Scheucht man bei Mondfinsternissen die Dämonen durch eine תְּרוּעָה, so tut man's auch im Krieg. Die Jahwemusik ist, für die Chronik, ein ernstliches, magisches Kriegsmittel.[1]

4. SAMTER selber, aaO. S. 45, gibt die richtige Deutung von Cnt 3 8: „Sechzig Tapfre rings um sie von den Tapfern Israels, Sie alle Schwertbelehnte, des Krieges Gewohnte, Jeder sein Schwert an der Hüfte gegen nächtliche Schrecken". BUDDE schrieb 1898 zur Stelle, WETZSTEIN werde wohl recht haben, „daß die uralte Einrichtung des Ehrengefolges aus einer Zeit allgemeiner Unsicherheit stamme, wo die Jünglinge die

[1] Vgl. jetzt noch GRUPPE in Berl. philol. Wochenschrift 1914, 486.

Schutzwache des im Freien gefeierten Festes gegen Überfälle bildeten". 1910 in KAUTZSCH³ sagt er: „Die Möglichkeit feindlichen Überfalls oder Nachtgespenster, die durch das Klirren der Waffen verscheucht werden sollen?" Wer bei SAMTER die Seiten 39—50 gelesen hat, wird sich mit Bestimmtheit für die letztere Möglichkeit entscheiden.

5. Die Mischna Joma 1 6 7 ist weithin bekannt, denn sie beweist, daß der Hohepriester nicht notwendig lesen konnte. Er muß die Nacht zum Versöhnungstag wachend verbringen. Weshalb? Ich vermute, daß man fürchtete, die Dämonen bekämen Macht über ihn, wenn er einschläft. Wenigstens hätte diese Vorstellung gute Parallelen. Bei SAMTER S. 131 ff. findet man reiche Belege dafür, daß der Bräutigam oder die Braut oder beide in der Nacht vor der Hochzeit nicht schlafen dürfen, ebenso nicht die Wöchnerin, das Neugeborene, der Beschnittene, der zu Beschneidende, das Kranke.

6. Rt 4 1 2 zeigt uns, wie in Israel eine Gerichtssitzung zustande kommt. Man geht am Morgen beizeiten ins Tor — die gewöhnliche Ortschaft hat nur eins — und ruft dann aus der Schar der Männer, die aufs Feld hinausgehen, diejenigen zu sich, derer man bedarf: die in die Rechtssache Verstrickten und soviel Männer, als zum ordentlichen Gerichtsverfahren nötig und üblich sind. Im Falle des Boas sind es ihrer zehn. Das ist schon eine entwickeltere, aber wohl recht alte Rechtsordnung, denn ursprünglich sitzt über jede Rechtssache die Gesamtheit der rechtsfähigen Glieder der örtllchen Rechtsgemeinde (עֵדָה Ps 1 5). Das erwies sich gewiß früh als für viele Fälle zu umständlich. So vereinbarte man eine Mindestzahl von Rechtssassen; hier beträgt sie zehn. Der Morgen ist die ordentliche Zeit für Rechtsgeschäfte. Da trifft man alle, während am Abend der eine früher, der andere später, viele gewiß erst unmittelbar vor dem Zunachten durchs Tor kommen. Die Erntearbeit eilt nicht, die Lust, einen Rechtshandel an die Hand zu nehmen, ist immer da. Der Anfang der Arbeit mit dem Anbruch des Tages ist der hebräischen Antike nicht so eigen, wie unsern Bauern. Die Sotho im frühern Orange-Freistaat gehen überhaupt nicht vor acht Uhr morgens an die Feldarbeit, Zeitschrift für Ethnologie 1874, S. 28.

7. Daß bei den Griechen die ärztliche Kunst früh eine wissenschaftliche Art und eine hohe Entwicklung erreichte, hat bei den Hebräern nichts Ähnliches. Aber nichtsdestoweniger ist auch das hebräische Heilwesen, von dem wir leider fast nichts wissen, nicht denkbar ohne gewisse allgemeine Anschauungen über Krankheit und Heilung, die vorhanden waren, auch wenn sie nie formuliert worden sind. Eine davon muß die

homöopathische Anschauung gewesen sein: Heilmittel ist das Mittel, welches die Krankheit verursacht hat. Das ist aus Num 21 9 zu entnehmen: „wenn die Schlangen einen bissen, blickte er auf die eherne Schlange und blieb am Leben". Andere Beispiele Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 82.[1]

8. Gen 19 26: Lots Frau wird zur Salzsäule, weil sie sich umsieht. KAUTZSCH, GUNKEL und PROCKSCH erklären dies übereinstimmend als die Strafe für den Versuch, „das geheimnisvolle Walten der Gottheit zu belauschen". Diese Erklärung greift vielleicht zu hoch. JAMBLICH Protr. 21: ἀποδημῶν τῆς οἰκίας μὴ ἐπιστρέφου. Ἐρινύες γὰρ μετέρχονται. SAMTER aaO. S. 148 führt diese Stelle an, um die vielen von ihm S. 147 ff. gesammelten Fälle des Verbotes, sich umzusehen, zu erklären. Wer sich umsieht, verfällt den Dämonen und bösen Mächten, die hinter ihm am Werke sind. Sie sind auch beim Untergang von Sodom losgelassen, und ihre Beute wird die dumme Frau Lot.

9. An Jer 22 18: „man wird über ihn nicht die Klage: Ach, mein Bruder! und: Ach, Schwester! anstimmen", ist viel herumgedoktert worden; andere, wie ORELLI, DUHM[2], DRIVER lassen die Worte stehen. Aber keiner merkt an, was man aus WETZSTEIN, Die syrische Dreschtafel, Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 298 hätte lernen können, daß ein großer Teil der Totenklagen sich just auf das Verhältnis von Bruder und Schwester bezieht.

10. I Reg 21 27: „Als Ahab diese Worte hörte, zerriß er seine Kleider, legte den Sack um seinen bloßen Leib, fastete, schlief im Sack und ging gedrückt umher". Weshalb schläft Ahab im Sack? BENZINGER und KAMPHAUSEN schweigen dazu, GRESSMANN scheint die Worte gar streichen zu wollen. Sie haben aber ihren guten Sinn und wollen sagen, daß Ahab aus Trauer sich des geschlechtlichen Umganges enthielt. Kontinenz aus Niedergeschlagenheit kommt bei ganzen Gemeinden vor, wie der Brief des Jeremia Jer 29 6 zeigt. Eine sehr deutliche Parallele dazu ist Pap. Assuan Sachau 13495 Z. 20 „unsre Frauen sind zur Witwe gemacht", wie ED. MEYER richtig deutet.

---

[1] MARTI erinnert mich an den überall geltenden Grundsatz *similia similibus*, vgl. I Sam 5 9 ff. 6 4 f.

[2] Der אחותי liest.

---

[Abgeschlossen den 31. März 1914.]

# Miscellen.

## 1. Genesis 14.

Nachdem inzwischen auch PROCKSCH zum Bedauern SELLINs Gen 14 als „leblose Legende" „nach dem Exil" anerkannt hat, hätte ich an sich keinen Grund, auf den Gegenstand noch einmal zurückzukommen. Ich halte es aber für meine Pflicht, einer Aufforderung zu entsprechen, welche KITTEL in seinem überaus dankenswerten Bericht über meine Kontroverse mit SELLIN (Allgem. Ev. Luth. Kirchenz. 1912 Nr. 21 Sp. 485 bis 487) an mich gerichtet hat. Ich hatte ZEAT S. 11 f. geschrieben: „Ich schicke ... voraus ... daß die Geschichtlichkeit Abrahams keineswegs an Gen 14 hängt und mit ihm steht und fällt: auch wenn Gen 14 nicht im Pentateuch stünde, ließe sich aus den übrigen Nachrichten der Genesis ebenso sicher und unumstößlich Abraham als geschichtliche Persönlichkeit erweisen". Im Anschluß daran sagt KITTEL: „vielleicht entschließt er sich noch einmal, den Beweis vorzulegen". Das tue ich jetzt gern.

Seit dem Sommer 1879, wo ich in meinem zweiten Dozentensemester zum ersten Male Urgeschichte des Volkes Israel vortrug, habe ich meine Zuhörer von der mir feststehenden Geschichtlichkeit Abrahams durch folgenden rein historischen Beweis zu überzeugen gesucht, der zu seiner Voraussetzung nur den Glauben hat, daß volkstümliche Überlieferungen, wie die Israels über seine älteste Geschichte, nicht aus der Luft gegriffen und pure erphantasiert sind, daß vielmehr auch Sagen einen historischen Kern enthalten.

Daß Israel in dem Lande, welches es in historischer Zeit als sein Land betrachtete, nicht autochthon, sondern von Osten her dorthin eingewandert sei, kann die Überlieferung nicht erfunden haben, da ihr die Tatsache selbst unbequem ist. Bei dieser Einwanderung der Führer gewesen zu sein, ist nach der Überlieferung Abrahams Tat, und darin besteht seine historische Bedeutung. Derartige Bewegungen im Völkerleben, auch wenn sie sozusagen in der Luft liegen, sind stets die Taten führender Einzelpersönlichkeiten, und ihren Namen und das Andenken

an sie hält die Überlieferung fest, so daß bei Abraham die Bedingungen für eine bleibende Erinnerung an seine Person und seinen Namen gegeben sind. Nun kommt noch hinzu, daß in scharfem und merklichem Gegensatz zu den übrigen Namen der Patriarchenüberlieferung: Isaak (Am 7 9 16 — ich bin schon seit lange überzeugt, daß auch Am 6 1 anstatt des gänzlich unpassenden הוי השאננים בציון ursprünglich stand הוי השאננים ביצחק), Jakob, Joseph, Ismael, Edom usw. der Name Abraham durchaus als Personennamen empfunden und niemals ethnographisch gebraucht wird. Während Amos *Höhen Isaaks* für die Heiligtümer von Israel sagt, könnte ein etwaiges *Altäre Abrahams* nur die von Abraham persönlich erbauten Altäre, niemals die von Gesamtisrael bezeichnen. Und durch eine besonders glückliche Fügung können wir diesen Namen in allen den Gegenden, mit welchen die Überlieferung Abraham in Zusammenhang bringt, als gebräuchlichen Personennamen nachweisen. Für Ur Kasdim haben wir den Archon Eponymos des Jahres 677 Abu-ra-mu, für Haran den nordwestmesopotamischen König A-ḥi-ra-mu, der Assurnâṣirpal Tribut zahlte (SCHRADER KGF 152) und für Israel אבירם in den beiden sehr alten Erzählungen Num 16 und I Reg 16 34; אבירם verhält sich aber zu אברם wie אבינר zu אבנר, אבישי zu אבשי, אבישלום zu אבשלום. Angesichts dieser lückenlosen Kette von Argumenten scheint ein Zweifel an der geschichtlichen Persönlichkeit Abrahams unstatthaft.

Halle a. S. C. H. CORNILL.

---

## 2. Numeri 21 27 ff.

Auch dies alte Lied ist inzwischen von zwei Seiten neu behandelt worden: von BÖHL und GRESSMANN. BÖHLs Behandlung (Hebräer und Kanaanäer S. 57—63) zu vergleichen, hat SELLIN mir besonders empfohlen: ich hatte schon vor dieser Empfehlung mit großer Freude ersehen, daß BÖHL in den zwei Punkten, die für mich entscheidend waren, völlig mit mir übereinstimmt: auch für ihn sind die Worte למלך אמרי סיחון v. 29 „als das Metrum störend und wegen des auffallenden Fehlens des Artikels von אמרי zu entfernen", und auch für ihn hat, wie „WELLHAUSENs Intuition" erkannt, Israel den Krieg gegen Sihon „als Bundesgenosse und im Verein mit dem moabitischen Brudervolk durchgeführt". Dann ist aber die Entstehung des Liedes in mosaischer Zeit ausgeschlossen: denn „es atmet wilde Freude an dem Untergang Moabs" GRESSMANN, der mir also zugesteht, daß ich von meiner Prämisse aus völlig recht

hatte. Und daneben hatte ich noch eine sehr wichtige exegetische Prämisse, die ich damals nur andeutete, wenn ich sagte, daß ohne die Worte למלך אמרי סיחון kein Mensch v. 28 und 29 auf Taten Sihons deuten würde, und das ist der Sinn der bildlichen Redeweise אש יצאה מן. Und da wir bei dieser rein exegetischen Frage auf festem und sicherem Boden stehen, behandle ich sie jetzt zuerst. Nach GRESSMANN, den ich als letzten und energischsten Vertreter der Anschauung zitiere, „wird derjenige, von dem das Feuer ausgeht, niemals selbst vom Feuer verzehrt". Wenn zum Beweise hierfür zunächst Lev 10 2 und Num 16 35 angeführt wird, so ist das, gelinde gesagt, ein *bluff*: denn hier ist Jahwe „derjenige, von dem das Feuer ausgeht", und daß der nicht selbst davon verzehrt wird, ist ja richtig. Aber von diesen Stellen ist natürlich durchaus abzusehen; denn hier wird nicht bildlich geredet, sondern es handelt sich im Sinne der Erzählung um wirkliches Feuer. Für den bildlichen Gebrauch des Ausdrucks haben wir die berühmte Parabel des Jotham und zwei Stellen bei Hesekiel 19 14 und 28 18 — daß ich von 5 4 absehe, brauche ich hier nicht erst zu begründen. 28 18 entspricht in der Form nicht ganz, ist aber dafür sachlich umso deutlicher: *da ließ ich* (Jahwe) *Feuer ausgehen aus deiner Mitte, das fraß dich.* Ebenso deutlich ist 19 14: *Und Feuer ging aus von ihrem Zweige* (מִמַּטָּה nach KRAETZSCHMAR), *ihre Ranken fraß es.* Von diesem stolzen Zweige heißt es zwei Verse vorher ganz klipp und klar: *Feuer fraß ihn.* Es kann gar nicht bezweifelt werden, daß hier Zedekia gemeint ist, der das ganze Unglück über Juda gebracht hat und selbst sein erstes und vorzüglichstes Opfer wurde. Die Redensart אש יצאה מן bezeichnet also den Feuerherd, den Ort, wo ein Feuer „auskommt", wie wir ganz ähnlich sagen, und der natürlich vor allem selbst von dem Brande verzehrt wird. Und das ist auch der sonnenklare Sinn der Parabel des Jotham. Das alte Israel ist in seinen Bildern durchaus konkret und intuitiv und gibt niemals abgeblaßte Metaphern, bei denen der Redende sich nichts denkt. Wir haben in Jdc 9 15 das Bild eines Waldbrandes. Dieser Waldbrand, der Zedern verzehrt, geht von einem Dornstrauch aus. Bekanntlich bringt der Dornstrauch von sich aus kein Feuer hervor, sondern muß erst angezündet werden, ist aber das am leichtesten brennbare unter allen Hölzern — und da sollte er, wenn ein Waldbrand von ihm ausgeht, selbst unversehrt bleiben und nicht mit verzehrt werden? Das glaube, wer kann. Und so etwas bürdet ein Mann wie GRESSMANN, der doch sonst gerade in ästhetischen Fragen ein besonders feines Verständnis und ein ungewöhnlich sicheres Empfinden hat, dem Dichter der Parabel

von Jdc 9 auf? Mit Recht verweisen die Kommentatoren auf Ex 22 5; s. auch Jes 9 17, wo wir gleichfalls einen Waldbrand haben, der mit Dornen und Disteln anfängt, II Sam 23 7 Jes 27 4 33 12 Ps 118 12 Koh 7 6 und für אמר speziell Ps 58 10. Und nur von diesem, durch das Bild kategorisch geforderten Verständnis aus bekommt es auch seinen tiefen Sinn. Der König ist ja immer und überall der Schmied des Schicksals für sein Volk. Es ist deshalb nicht nur unwürdig, sondern unklug, wenn die Bäume gerade den Dornstrauch zum König wählen: denn der Dornstrauch fängt am leichtesten Feuer; ist er aber in der Lage, über den Bäumen des Waldes zu schweben, so werden diese unrettbar von dem Feuer mit verzehrt, welches der Dornstrauch gefangen hat. Ein charakter- und gewissenloser Mensch an entscheidender Stelle kommt in der Gefahr, in die er sich begibt, nicht nur selbst um, sondern reißt auch die ihm Anvertrauten mit sich in das Verderben, und so rächt sich an ihnen selbst das Vertrauen am bittersten, das sie einem Unwürdigen entgegengebracht haben; denn quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Und daß auch im Sinne der Parabel beide, Dornstrauch und Zeder, gefressen werden sollen, zeigt die Nutzanwendung v. 20 deutlich: Abimelech und die Sichemiten sollen an diesem Königtum zugrunde gehen. Demnach kann ich auch Num 21 28 nur so verstehen, daß Hesbon der Herd des Brandes war, der die Städte Moabs und mit ihnen vor allem Hesbon verzehrte. Wenn SELLIN dagegen geltend macht, die Gegenüberstellung von Hesbon und den Städten Moabs zeige, daß jenes nicht zu diesen gehörte, so verweise ich auf Hes 19 14, wo der stolze Zweig, dessen Brand die übrigen Ranken verzehrt, ganz gewiß auch zu den Ranken des Weinstocks gehört. Auch die Verbindung von v. 27 und 28: Hesbon soll wieder aufgebaut werden, denn ein Feuer ist von ihm ausgegangen, wird jeder unbefangene Leser oder Hörer so verstehen, daß der von ihm ausgegangene Brand der Grund ist, weshalb Hesbon wieder aufgebaut werden soll, weil es durch diesen Brand zerstört ist.

Und nun die Frage, ob die historische Prämisse, in welcher ich mich WELLHAUSEN anschließe, richtig ist. Schon BÖHL macht darauf aufmerksam, daß der jehovistische Bericht in Num 21 eine Lücke zeige: „Israel ist nördlich vom Arnon und kämpft gegen Sihon und Og, ohne daß wir erfahren, wie es sich vorher mit den Moabitern südlich vom Arnon auseinandergesetzt hat". Auch er pflichtet WELLHAUSEN bei und findet es nicht verwunderlich, daß eine spätere, Moab feindliche Zeit dies Moment verwischt hat. GRESSMANN dagegen schließt daraus, daß die älteren Erzählungen, anders als bei Edom, über Verhandlungen Israels

mit Moab schweigen, daß Israel die Moabiter als Feinde behandelte, im Gegensatz zu Edom. Die Frage ist im letzten Grunde eine rein topographische: war es für ein ganzes Volk mit Weibern und Kindern und zahlreichen Herden überhaupt möglich, von Kades nach Jahaz und Hesbon zu kommen, ohne edomitisches und moabitisches Land zu durchziehen? Die israelitische Überlieferung kann uns hier nicht helfen, denn für sie ist der ganze Wüstenzug eine fortgesetzte Kette von Wundern, wo das Unmöglichste Ereignis wird. Sie brauchte sich deshalb keine Gedanken darüber zu machen und konnte Israel ruhig Edom und Moab umgehen lassen. Ist das aber sachlich unmöglich, so bleibt keine andere Erklärung, als die WELLHAUSENs. Ich kenne Palästina nicht und muß mich daher persönlich eines Urteils enthalten: doch teile ich die Empfindung WELLHAUSENs, da es sich um einen Zug des ganzen Volkes handelt, und die Ausführungen GRESSMANNs S. 302—304 haben mich darin nicht irre gemacht. Daß die Schlacht bei Jahaz eine Tat des gesamten von Kades nach Kanaan strebenden Volkes war, das erste Fußfassen in dem verheißenen Lande, steht der Überlieferung fest und kann auch nicht wohl anders gewesen sein. Und gerade ein solches Ereignis mußte sich unauslöschlich dem Gedächtnisse Israels einprägen, und es ist daher kein Wunder, daß die Erinnerung an den Sieg über den Emoriterkönig Sihon zu Hesbon lebendig blieb. Und deshalb ist auch für einen späteren, aber immer noch recht alten, Dichter die Bezeichnung *Sihons Stadt* für Hesbon ebenso erklärlich, wie wenn man auch heute noch Genf *la cité de Calvin* nennt. Den verzweifelten v. 30 lasse ich auf sich beruhen: doch scheint mir ein מחשבון עד דיבון ziemlich sicher, und das paßt auch nicht auf den Kampf gegen Sihon, denn hier kam Israel nicht von Norden, sondern von Süden bzw. Südosten, wie ja auch Jahaz, der Schlachtort, südlich von Hesbon liegt. War der ursprüngliche Gegenstand des Liedes ein Krieg Israels gegen Moab unter Omri, so liegt zwischen Omri und dem Elohisten über ein Jahrhundert, also Zeit genug für ein Mißverständnis des Liedes. An sich habe ich gegen Lieder aus der Zeit Moses nichts: das Lied der Mirjam Ex 15 21 z. B. kann ganz gut mit den Ereignissen gleichzeitig sein.

Halle a. S. C. H. CORNILL.

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

BARTON, GEORGE A., The Hermeneutic Canon "Interpret Historically" in the Light of Modern Research, s. JBL 1914, 1, 56—77.

GAUTIER, LUCIEN, Introduction à l'Ancien Testament. 2. éd. 2 tomes. Lausanne 1914. XVI, 547 + 544 S. Gr.-8°.

† GRAY, J. M., Bible Problems Explained. London 1913. 128 S. 8°.

† MCFADYEN, J. E., The Old Testament and the Modern World, s. Exp 1914, Januar, 1—19.

† MOORE, G. F., Literature of the O. Test. London 1914. 256 S. 12°.

WESTPHAL, Theologischer Jahresbericht XXXII (1912), III: Das alte Testament. Leipzig 1914. VI, 96 S. Gr.-8°.

† ZORELL, FRZ., S. J., Einführung in die Metrik und die Kunstformen der hebräischen Psalmendichtung. Mit 40 Textproben. Münster 1914. IV, 52 S. Gr.-8°.

## 2. Text und Übersetzungen.

† Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V pont. max. jussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita. Ex tribus editionibus Clementinis critice descripsit, dispositionibus logicis et notis exegeticis illustravit, appendice lectionum hebraicarum et graecarum auxit Prof. Pat. MICH. HETZENAUER, O. M. Cap. Ratisbonae 1914. XIX, 1281 S. Lex.-8°.

VON GALL, AUG. FRHR., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Erster Teil: Prolegomena und Genesis. Mit 4 Tafeln. Gießen 1914. LXX, 112 S. 4°.

† GÖTTSBERGER, J., Eine katholische hebräische Bibel?, s. BZ 1914, 1, 1—13.

† HEATON, W. J., The Puritan Bible and Other Contemp. Protestant Versions. London 1913. 362 S. 8°.

HERZ, N., The Exaggeration of Errors in the Massoretic, s. JThSt XV No. 58 (Jan. 1914), 258—264.

KAEGI, P., Die Bibel. Eine moderne Bearbeitung und Nachdichtung. I. Israel und Juda. München 1913. 277 S. Gr.-8°.

† Lambeth-Psalter, Der. Eine altenglische Interlinearversion des Psalters in der Hs. 427 des erzbischöfl. Lambeth Palace Library, zum ersten Male vollständig hrsg. von U. LINDELÖF. II. Beschreibung u. Geschichte der Handschrift. Verhältnis der Glosse zu anderen Psalterversionen. Bemerkungen über die Sprache des Denkmals. (Acta societatis scientiarum fennicae. Tom. XLIII. Nr. 3.) Helsingfors 1914. IV, 104 S. Lex.-8°.

MACLER, FR., Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale, s. JA Onzième série. Tome II. No. 3 (Nov.-Déc. 1913), 559—686.

MARGOLIS, MAX L., Additions to Field from the Lyons Codex of the Old Latin, s. JAOS XXXIII, III (Nov. 1913), 254—258.

REIDER, JOS., Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila, s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 321—356.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK u. VOLZ. 26. u. 27. Lieferung: GRESSMANN, Die Anfänge Israels. Seite I—VIII u. Bogen 16—19 u. 1 Doppelkarte; SCHMIDT, Die großen Propheten und ihre Zeit Bogen 16—19 (S. 241—304); HALLER, Das Judentum. S. I—XVIII u. Bg. 15—20. Göttingen 1914. 8°.

SCHWAB, MOÏSE, Manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale, s. RÉJ LXVII No. 132 (Oct. 1913), 290—296.

† WALDE, B., Die Esdrabücher der Septuaginta. Diss. München 1913. 53 S. 8°.

WIENER, HAROLD M., Studies in the Septuagintal Texts of Leviticus, s. BS 1913, 498—527 und 669—686; 1914, 80—94.

## 3. Altes Testament und Altertum.

BARTON, G. A., Kugler's Criterion for Determining the Order of the Months in the Earliest Babylonian Calendar, s. JAOS XXXIII, III (Nov. 1913), 297—305.

CLAY, A. T., A Sumerian Prototype of the Hammurabi Code, s. OLZ 1914, 1, Sp. 1—3,

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Knudtzon, J. A., Die El-Amarna-Tafeln. 15. Lieferung (Anmerkungen zu Brief 293—358 von Otto Weber; Glossar *a—kirrizzu* von Erich Ebeling). Leipzig 1914. S. 1345—1440.
Prášek, Justin D., Dareios I., s. Der Alte Orient XIV. Jahrg., 4. Leipzig 1914. 36 S. 8°.
† Rauschen, G., Neues Licht aus dem alten Orient. Progr. Bonn 1913. 23 S. 8°.
Sidersky, D., De l'origine du système sexagésimal babylonien, s. JA XI. sér., Tome II, No. 3 (Nov.-Déc. 1913), 713—715.
Weidner, Ernst F., Zur altbabylonischen Chronologie, s. OLZ 1913. Dez. Sp. 534—537.

## 4. Exegese.

Wiener, H. M., „Wie steht's um den Pentateuch?" Eine allgemeinverständliche Einführung in seine Schicksale. Deutsche Ausgabe des englischen Werkes „The Origin of the Pentateuch". Übersetzt von Joh. Dahse. Leipzig 1913. IV, 132 S. 8°.
† Dahse, J., Is the documentary theory tenable? I, s. BS 1914, Januar, 95—104.
† Zweig, A., Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum 5. B. Moses, s. MGWJ 1913, 9/10, 546—558.
† Murillo, L., El Genésis, precedido de una introd. al Pentateuco. Rom 1914. XXIV, 872 S. Gr.-8°.
† Gronau, K., Poseidonios und die jüdisch-christl. Genesisexegese. Leipzig 1914. 313 S. Gr.-8°.
† Feldmann, J., Paradies und Sündenfall. Der Sinn der bibl. Erzählung nach der Auffassung der Exegese u. unter Berücksichtigung der außerbibl. Überlieferungen. (Alttest. Abhandlungen, IV.) Münster 1913. XII, 646 S. Gr.-8°.
Sayce, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis, Chapter VII, s. ET XXV, 7 (April 1914), 312—314.
Reinach, Ad., Noé Sangariou. Étude sur le déluge en Phrygie et le syncrétisme judéo-phrygien (*fin*), s. RÉJ LXVII No. 132 (Oct. 1913), 213—245.
Gottheil, R., The Peshitta Text of Gen $32_{25}$, s. JAOL XXXIII, III (Nov. 1913), 263f.
Jastrow, Morris, jun., The so-called Leprosy Laws, an Analysis of Leviticus, Chapters 13 and 14, s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 357—418.
† Pincus, S., Die Scholien des Gregor Abulfarag Barhebräus zum Buche Numeri nach den 4 in Deutschland vorhand. Handschriften. Diss. Breslau 1913. 43 S. 8°.
Bewer, Jul. A., The Ordeal in Num., Chap. 5, s. AJSL XXX, 1 (Oct. 1913), 36—47.
† Hoffmann, D., Das Buch Deuteronomium. Übersetzt u. erklärt. I. Halbbd. Deut. I—XXI, 9. Berlin 1913. VIII, 402 S. Lex.-8°.
Smith, J. M. Powis, The Deuteronomic Tithe, s. AJTh XVIII, 1 (Jan. 1914), 119—126.
Miles, F. J., Watering with the Foot, s. ET XXV, 5 (Febr. 1914), 232.
Bewer, Jul. A., The Composition of Judges, Chap. 19, s. AJSL XXX, 2 (Jan. 1914), 81—93.
Klamroth, E., Zu Richter VIII $_{18}$ff., s. OLZ 1914, 2, Sp. 65f.
Driver, S. R., 'Notes on Samuel', s. ET XXV, 4 (Jan. 1914), 179f.
† Barnes, W. E., Davids ‚Capture' of the Jebusite ‚Citadel' of Zion, s. Exp, 1914 Januar, 29—39.
Weatherhead, H. T. C., Rope on the Head [I Reg $20_{31}$], s. ET XXV, 5 (Febr. 1914), 232.
Steele, J., Rope on the Head [I Reg $20_{31}$], s. ET XXV, 7 (April 1914), 332.
Montgomery, James A., 1. Tartaḳ [II Reg 17]; 2. The Wailing of Hadad-Rimmon [Sach $12_{11}$]; 3. Tarwaḥ, Sachau's Elephantine Papyrus 7, s. JBL 1914, 1, 78—80.
Duhm, Bernh., Das Buch Jesaia übersetzt und erklärt, 3., verbesserte u. vermehrte Aufl. Göttingen 1914. XXIV, 459 S. Gr.-8°.
† Katwijk, J. v., Exegetica, Jes. $9_{5b}$, s. Gereform. ThT 1913, Dez., 328—339.
van Gilse, Ib., Jesaja 24—27, s. NThT 1914, 2, 167—188.
Dalman, G. H., Jesaja 53 das Prophetenwort vom Sühnleiden des Gottesknechtes mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Literatur. 2., umgearbeitete Aufl. Leipzig 1914. IV, 59 S. 8°.
† Breuer, Jos., ספר ירמיה Das Buch Jirmejah, übersetzt u. erläutert. Frankfurt a. M. 1914. VI, 396 S. Gr.-8°.
Ravesteijn, Th. L. W. van, Jeremia IV $_{5}$—VI $_{30}$ Land en Stad verworpen. Met naschrift over: F. Wilke, Das Skythenproblem im Jeremiabuch, s. ThSt 1914, 1—29.
James, M. R., The Apokryphal Ezekiel, s. JThSt XV No. 58 (Jan. 1914), 236—243.
Pratt, Waldo S., Studies in the Diction of the Psalter III, s. JBL 1914, 1, 1—24.
† Kaltenbach, J., Études sur les Psaumes. I. Série. Cahors 1913. 72 S. 18°.
† Ebert, P., Das Kreuz Christi in Weissagung und Erfüllung. Eine Auslegung von Ps 22 u. Jes 53. Schwerin 1914. 88 S. Gr.-8°.
† Sante, v., Le Ps. 110 (Vulg. 109) ‚Dixit Dominus'. I, s. BZ 1914, 1, 14—21.

† Mezzacasa, G., Il Libro dei Proverbi di Salomone. Rom 1913. XII, 204 S. Lex.-8°.
† King, E. G., The Poem of Job, translated in the Metre of the Original. Cambridge 1914. XII, 116 S. 8°.
† Apt, N., Die Hiobserzählung in der arabischen Literatur. I: Zwei arabische Hiobshandschriften der Kgl. Bibl. zu Berlin, hrsg., vergl. u. übersetzt. Diss. Heidelberg 1913. 71 S. 8°.
† Little, G. O., Addition to the Sum of Revelation, found in the Book of Esther, s. BS 1914, Januar, 19—37.
Schulte, Adalbert, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias [= BSt XIX, 2]. Freiburg i. B. 1914. VII, 145 S. 8°.
Elhorst, H. J., Het boek der wijsheid van Salomo, s. NThT 1914, 1, 1—21.
† Conybeare, F. C., J. R. Harris and A. S. Lewis, The Story of Aḥikar from the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek and Slavonic Versions. 2nd ed. Cambridge 1913. C, 234 + 72 S. 8°.
Kittel, Gerh., Die Oden Salomos überarbeitet oder einheitlich? Mit 2 Beilagen: 1) Bibliographie der Oden Salomos; 2) Syrische Konkordanz der Oden Salomos [= Beiträge zur Wissensch. vom AT hrsg. von R. Kittel Heft 16]. Leipzig 1914. 180 S. 8°.

## 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Bauer, H., Die hebräischen „Duale" ערבים und צהרים, s. OLZ 1914, 1, Sp. 7f.
Bojarski, H. S., חֶקֶר מִלִּים. 2. Heft. Bialystok 1913. 20 S. Kl.-8°.
Dhorme, P., La langue de Canaan (*suite*), s. RB 1914, 1, 37—59.
Ember, A., Egyptian ḥw „to proclaim, announce" = Hebrew חָוָה, Arabic وحى, s. OLZ 1914, 1, Sp. 6f.
Fischer, A., Zu arab. *lāta*. — Arab. *dāti*, s. ZDMG 1913, 4, 692f.
Gray, G. Buch., The Title 'King of Persia', s. ET XXV, 6 (März 1914), 245—251.
Groenman, A. W., De anse maamad [אַנְשֵׁי מַעֲמָד], s. ThT 1914, 2, 131—166.
Halévy, J., Le nom du paon, s. JA XI. sér., Tome II, No. 3 (Nov.-Déc. 1913), 711—713.
Haupt, P., Assyr. *kabtu adî arba'išu*, höchst wertvoll, s. OLZ 1913, Dez. Sp. 529—531.
Haupt, P., Die Form der assyrischen Ordinalzahlen, s. OLZ 1913, Dez. Sp. 531—533.
Hommel, Eberhard, The Forms Σειραχ and 'Ακελδαμαχ as Transcriptions of סירא and חקלדמא, s. ET XXV, 6 (März 1914), 285.
Hüsing, G., Hagbatāna, s. OLZ 1913, Dez. Sp. 537—539.
Jastrow, Morris jun., On מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת („The Day after the Sabbath"), s. AJSL XXX, 2 (Jan. 1914), 94—110.
† Idelsohn, A. Z., Die gegenwärtige Aussprache des Hebräischen bei Juden und Samaritanern. Zusammengestellt u. erläutert (Aus MGWJ). Breslau 1913. 45 S. 8°.
Langdon, S., The Neo-Babylonian Measure *gú-zi* [= hebr. גום], s. OLZ 1913 Dez. Sp. 533f.
Laufer, B., Der Pfau in Babylonien, s. OLZ 1913 Dez. Sp. 539f.
Mitchell, Hinckley G., והיה of the Past, s. JBL 1914, 1, 48—55.
Möller, H., Der indogermanisch-semitische Name der Plejaden, s. OLZ 1914, 2, Sp. 62—65.
Peiser, F. E., Ašur-itil-ili-mûkîn-apli [= Asarhaddon], s. OLZ 1914, 2, Sp. 55f.
Perles, F., Zwei unerkannte semitische Lehnwörter im Griechischen [σφέλας und καδμεία], s. OLZ 1914, 1, Sp. 8—10.
Peters, John P., The Cock, s. JAOS 1913, 4, 363—396.
Pilter, W. T., The word אנורא and its cognate forms, s. OLZ 1914, 2, Sp. 66—68.
Price, Ira Maurice, The Animal DUN in the Sumerian Inscriptions, s. JAOS 1913, 4, 402—404.
† Ruzicka, R., Die Wiedergabe des nordsemitischen ע durch ḫ im Assyrischen als eine Parallele der Transkription von ע durch γ bei den LXX, s. BZ 1913, 4, 342—349.
Torczyner, H., Zur Geschichte des semitischen Verbums, s. ZDMG 1913, 4, 645—652.
Ylvisaker, S. C., Dialectic Differences between Assyrian and Babylonian, and some Problems they Present, s. JAOS 1913, 4, 397—401.

## 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Aalders, G. Ch., Sporen van Animisme in het Oude Testament? Kampen 1914. 62 S. Gr.-8°.
Bade, Will. Fred., The Decalogue, a Problem in Ethical Development, s. Univers. of California Chronicle, Vol. XVI, No. 1, 1—22.

† Barton, E. D., Spirit, Soul and Flesh in the O. Test., s. AJTh 1914, 1, 59—80.
Baudissin, Graf Wolf Wilh., Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden. Berlin 1914. 56 S. Gr.-8°.
† Buttenwieser, M., The Prophets of Israel from the 8. to the 5. Cent. New York 1914. XXII, 347 S. 8°.
Caspari, Wilh., Die israelitischen Propheten. Leipzig 1914. 156 S. 12°.
Causse, A., Les prophètes contre la Civilisation. Alençon et Cahors 1913. 16 S. 8°.
Daiches, S., Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish Literature. London 1913. 42 S. 8°.
† Davies, T. W., The Words ‚witch' and ‚witch-craft', s. Exp, 1914, Januar, 19—29.
Eisler, Robert, Der Messias 'ben-Nun' im jüdischen Folklore, s. ARW 1914, I/II, 336—339.
† Elbogen, I., Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1913. XVI, 619 S. Gr.-8°.
Epstein, J. N., Zum magischen Texte (JAOS 1912, 434f.), s. JAOS XXXIII, III (Nov. 1913), 279f.
Farnell, Lewis R., Magic and Religion in Early Hellenic Society, s. ARW 1914, I/II, 17—34.
Fox, W. Sherwood, Old Testament Parallels to "Tabellae Defixionum", s. AJSL XXX, 2 (Jan. 1914), 111—124.
Hackmann, H., Religionen und heilige Schriften. Antrittsvorlesnng. Berlin 1914. 43 S. 8°.
† Haury, J., Das Eleusische Fest ursprünglich identisch mit dem Laubhüttenfest der Juden. München 1914. 25 S. Gr.-8°.
Hölscher, G., Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels. Leipzig 1914. VIII, 486 S. Gr.-8°.
König, Ed., Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern, s. ARW 1914, I/II, 35—63.
† Ligt, Profeet en volksfest. Rede. Met voorword, bijlagen, en een naschrift. Amsterdam 1913. 120 S. Gr.-8°.
Meulen, R. v. d., Über die litauischen Vēlēs, s. ARW 1914, I/II, 125—131.
† Nairne, A., The Faith of the O. Test. London 1914. 238 S. 8°.
† Nikel, J., Das A. T. und die Nächstenliebe. Münster i. W. 1913. 80 S. Gr.-8°.
Noordtzij, A., The Old Testament Revelation of God and the Ancient-Oriental Life, s. BS 1913, Oct., 622—652.
Perles, F., Eṭimmu [„Totengeist"] im AT und im Talmud, s. OLZ 1914, 3, Sp. 108—110.
Prince, J. Dyneley, A Tammuz Fragment, s. JAOS 1913, 4, 345—348.
Schmidt, Nathaniel, Yahwe Elohim, s. JBL 1914, 1, 25—47.
Smit, G., De hel en hare bewoners volgens Jongere Midraschim, s. ThT 1914, 2, 94—109.
Söderblom, Nathan, Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen, s. ARW 1914, I/II, 1—16.
Völter, Dan., Jahwe und Mose. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Leiden 1914. III, 48 S. Gr.-8°.
Wheeler, G. C., An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait (Western Solomon Islands), s. ARW 1914, I/II, 64—112.

## 7. Geschichte Israels.

Breasted, J. H., The Ancient History of the Near East (with remarks on Western Asia, by Dan. Dav. Luckenbill), s. AJSL XXX, 2 (Jan. 1914), 125—137.
Eerdmans, B. D., Farizeën en Sadduceën, s. ThT 1914, 1, 1—26.
Friedlaender, Isr., The Rupture between Alexander Jannai and the Pharisees, s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 443—448.
† Guthe, Herm., Geschichte des Volkes Israel. 3., vielfach verb. Aufl. Tübingen 1914. XVI, 373 S. mit 5 Abbildungen u. 4farbigen Karten. Gr.-8°.
Hüsing, G., Aštuwega II. 553—550, s. OLZ 1914, 2, Sp. 60—62.
König, Ed., Mose, der Medizinmann, s. ZDMG 1913, 4, 660—664.
† Macalister, R. A., The Philistines, their History and Civilization. London 1913. 136 S. Gr.-8°.
† Mercer, S. A. B., Extrabiblical Sources for Hebrew and Jewish History. London 1914. 8°.
Müller, W. M., Ein historischer Text des Aethiopenkönigs Schabako, s. OLZ 1914, 2, Sp. 49—52.
Müller, W. M., Ein ägyptischer Beitrag zur Geschichte Palästinas um 1500 v. Chr., s. OLZ 1914, 3, Sp. 103—105.

† Otto, W., Herodes. Beiträge zur Geschichte des letzten jüdischen Königshauses. Mit 1 Zeit- und 1 Stammtafel. Stuttgart 1913. XIV, 254 Sp. Gr.-8°.
† Weiss, M., Kissat Ibrahim. Die Lebensgeschichte Abrahams. Nach einer anonymen Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Berlin hrsg. Diss. Straßburg 1913. 66 S. 8°.
Wellhausen, J., Israelitische und jüdische Geschichte. 7. Aufl. Berlin 1914. 372 S. Gr.-8°.

## 8. Geographie Palästinas.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Im Auftrage des Stiftungsvorstandes hrsg. v. G. Dalman. Neunter Jahrg. 1913. Mit 8 Bildertafeln, 2 Plänen u. 1 Karte in Steindruck. Berlin 1913. V, 168 S. Gr.-8°.

Inhalt: Dalman, Jahresbericht S. 3—75; Sprenger, Jesu Säe- und Erntegleichnisse, aus den palästinischen Ackerbauverhältnissen dargestellt S. 79—97; Dalman, Golgotha u. das Grab Christi S. 98—123; Thomsen, P., Die archäologische Sammlung des Instituts S. 124—132; Schmidt, Hans, Die Kunst der Volkserzählung bei palästinischen Bauern S. 133—154; Gustavs, A., Am Jarmuk bei Beduinen zu Gast S. 157—168.

PEF — January 1914. — Notes and News, 1—8. — Jennings-Bramley, W. E., The Bedouin of the Sinaitic Peninsula (*continued*), 9—18. — Watson, Ch. M., The Desert of the Wanderings 18—23. — Hill, J. Gray, The Dead Sea 23—29. — Crace, J. D., The Damascus Gate, Jerusalem 29—33. — Dowling, The Episcopal Succession in Jerusalem from c. A. D. 30 (*concluded*) 33—40. — Gray, G. Buchanan, An Inscribed Jewish Ossuary: A Correction 40—42. — Birch, W. F., The Site of Gibeah 42—44. — Offord, Jos., A New Inscription concerning the Jews in Egypt 45 f.; — Jewish Notes 46 f. — Jamal, J., Rainfall at Jaffa, 1912—1913, 48.

PEF — April 1914. — Notes and News S. 49—57. — Woolley, C. L., The Desert of the Wanderings S. 58—66. — Rabbi Joseph the Scribe, The Praise of the Land of Israel S. 67—83. — Dowling, Jamnia during the Presidency of Gamaliel II, c. A. D. 80—117, S. 84—88. — Datzi, Ad., Meteorological Observations taken in the City of Jerusalem, 1913, S. 89. — Reviews and Notices of Publications S. 90—98. — Notes and Queries S. 99.

ZDPV XXXVII (1914), 1. — Kühtreiber, Th., Bericht über meine Reisen in Palästina im Jahre 1912, 1—20. — Mader, P. E., Megalithische Denkmäler im Westjordanland, 20—44. — Schumacher, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanland (Bericht III u. IV), 45 bis 54; — Zur Verkehrsgeographie Palästinas, 55—58. — Dalman, G., Zu „Arabische Vogelnamen von Palästina und Syrien" (ZDPV 1913, 165 ff.), 59 f. — Thiersch, H., 2. Archäologischer Jahresbericht (Tafel XII—XXXIII), 60—93. — Bücherbesprechungen, 93—97. — Vereinsnachrichten, 98—112.

Büchler, A., Learning and Teaching in the open Air in Palestine, s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 485—491.

Germer-Durand, J., La maison de Caïphe et l'église Saint Pierre à Jérusalem, s. RB 1914, 1, 71—94.

† Knieschke, Das hl. Land im Lichte der neuesten Ausgrabungen u. Funde. Berlin 1913. 32 S. 8°.

† Landersdorfer, S., Das Land Sin'ar, s. BZ 1913, 4, 350—363.

Procksch, O., Die Völker Altpalästinas [Bd. I, Heft 2 von Das Land der Bibel. Gemeinverständliche Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des DPV hrsg. v. G. Hölscher]. Leipzig 1914. 41 S. 8°.

Salman, P., Rabbath Ammon ou 'Ammân (*fin*), s. AlM 1913, 12, 890—894.

Schmitz, Ernst, Les Rapaces diurnes en Palestine, s. AlM 1913, 12, 901—908.

Schoff, Wilfred H., The Name of the Erythraean Sea, s. JAOS 1913, 4, 349—362.

Schwöbel, Val., Die Landesnatur Palästinas. Erster Teil [Bd. I, Heft 1 von Das Land der Bibel. Gemeinverständl. Hefte zur Palästinakunde. Im Auftrage des DPV hrsg. von G. Hölscher]. Leipzig 1914. 56 S. 8°.

Wutz, Franz, Onomastica sacra. Untersuchungen zum Liber interpretationis nominum hebraicorum des hl. Hieronymus. I. Hälfte: Quellen u. System der Onomastica. Leipzig 1914. 672 S. Gr.-8°.

## 9. Archaeologie.

Abel, F.-M., 1. Inscriptions latines; 2. Les inscriptions du Sinaï; 3. Inscriptions en mosaïque à el-Meḥayiet, s. RB 1914, 1, 110—115.

Alt, Albr., Palästinische Archäologie, s. Die Geisteswissenschaften. 1. Jahrg. 1913/14, Heft 24, 659—662.

† Anstey, M., The Romance of Bible Chronology. 2 Vols. London 1913. 4°.

Meissner, B., Das Antimongebirge, s. OLZ 1914, 2, Sp. 52—55.
Vincent, H., Quelques représentations antiques du Saint-Sépulcre constantinien (*fin*), s. RB 1914, 1, 94—109.

### 10. Aramaica und Verwandtes.

Bauer, Hans, Die כלבו-Inschrift aus Sendschirli, s. ZDMG 1913, 4, 684—691.
Gray, Louis H., On the Aramaic Version of the Behistān Inscriptions, s. JAOS XXXIII, III (Nov. 1913), 281—284.
† Littmann, Enno, Nabataean Inscriptions from the Southern Ḥauran (= Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905 and 1909. Division IV. Semitic Inscriptions A]. Leyden 1914. XXIII, 93 S. m. Abbildgn. u. 1 farb. Karte.
Savignac, R., Inscription palmyrénienne, s. RB 1914, 1, 115f.

### 11. Judaica.

RS 22e Année. — Janvier 1914. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe, 1—37; — La Transfiguration de Jésus, 38—50; — Notes de grammaire sumérienne (Les innovations de M. M. Witzel) (*suite*), 51—58; — La postposition A-GE-EŠ, 59—63; — Réminiscences castillanes, 64f.; — Glanures hébraïques, 66f.: — Les témoignages védiques sur l'âge du Véda, 68—83; — Supplément: Conjectures étymologiques 1. Le nom du paon en chinois; 2. Le nom du paon en sanscrit, 83f.; — M. Friedrich Delitzsch et la question sumérienne, 85—98; — Bibliographie, 98—115.
† Abelson, J., Jewish Mysticism. London. 194 S. 8o.
† Bacher, W., Aus der Bibelexegese Joseph Ibn Kaspis, s. MGWJ 1913, 9/10, 559—566.
† Brenier, F., Les Juifs et le Talmud. Paris 1913. 90 S. 8o.
† Chad Gadja. Das Pessachbuch. Hrsg. von Hugo Herrmann. Berlin 1914. 224 S. m. Abbildgn. 8o.
Cohen, A., Supplementary Notes to Gorfinkle's Edition of Maimonides' 'Eight Chapters', s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 475—479.
Epstein, J. N., Two Gaonic Fragments, s. JQR IV, 3 (1914), 419—442.
† Friedmann, Jos., Der gesellschaftliche Verkehr u. die Umgangsformen in talmudischer Zeit. Berlin 1914. 65 S. 8o.
Ganschinietz, R., Zu Tosefta Aboda zara 2, 6, s. ARW 1914, I/II, 344f.
Ginsburger, M., Samuel Lévy, rabbin et financier (*suite*), s. RÉJ LXVII Nr. 132 (Oct. 1913), 263—284.
Harris, J. Rendel, The Blood-Accusations against the Jews in Southern Russia, s. ET XXV, 5 (Febr. 1914), 199—200.
König, Ed., Das antisemitische Hauptdogma beleuchtet. Bonn 1914. 64 S. 8o.
Liber, M., Les Juifs et la convocation des États Généraux (*fin*), s. RÉJ LXVII Nr. 132 (Oct. 1913), 161—212.
Marmorstein, A., David Kimhi apologiste. Un fragment perdu dans son Commentaire des Psaumes, s. RÉJ LXVII Nr. 132 (Oct. 1913), 246—251.
Marmorstein, A., Über das Gaonat in Palästina (980—1160 n. Chr.), s. ZDMG 1913, 4, 635—644.
Marmorstein, A., Legendenmotive in der rabbinischen Literatur, s. ARW 1914, I/II, 132—138.
† Pick, B., Jesus in the Talmud: his Personality, his Disciples, and his Sayings. London 1913. 8o.
† Pick, B., The Cabala: its Influence on Judaism and Christianity. London 1913. 8o.
Poznański, Sam., Notes on the Poem of Elḥanan ben Shemaryah, s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 481—483.
Régné, Jean, Catalogue des actes de Jaime Ier, Pedro III et Alfonso III concernant les Juifs (*suite*), s. REJ LXVII Nr. 132 (Oct. 1913), 252—262.
Schechter, S., Reply to Dr. Büchler's Review of Schechter's 'Jewish Sectaries', s. JQR IV, 3 (Jan. 1914), 449—474.
Soziale Ethik im Judentum, hrsg. vom Verband der deutschen Juden. 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1914. 135 S. 8o.
† Waite, A. E., The Secret Doctrine in Israel: a Study of the Zohar and its Connections. London 1913. 346 S. 8o.
Weill, Julien, Une homélie énigmatique de Raba, s. RÉJ LXVII Nr. 132 (Oct. 1913), 285—290.

[Abgeschlossen den 13. April 1914.] 19. 4. 14.

# Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach.

Von Dr. phil. **W. Baumgartner** in Zürich.

Die neuerdings in der atl Wissenschaft aufgekommene Gattungsforschung erweist sich gerade bei einem Werke wie dem des JSir als wertvoll und dankbar. Erst damit haben wir ein Mittel in der Hand, seinen komplizierten literarischen Charakter zu erkennen und ihm im einzelnen nachzugehen; nur so sind wir auch imstande, es nach seiner Stellung in der literargeschichtlichen Entwicklung zu würdigen und an seinem Platze einzureihen.

Man hat auch schon angefangen, es nach dieser Seite zu behandeln. So vor allem GUNKEL in der „Religion in Geschichte und Gegenwart" bei Besprechung der Weisheitsdichtung. Im selben Sammelwerk gibt FIEBIG bei den Apokryphen wenigstens ein paar Andeutungen darüber. In demjenigen Bande der „Schriften des AT in Auswahl", der die Weisheitsliteratur enthält (1911), geht VOLZ oft auf Form und Stil des Buches ein, und in seinem „Ich der Psalmen" (1912) verweist BALLA auch auf die lyrischen Stücke in JSir. Aber es fehlte eine eingehende und erschöpfende Behandlung. Diese Lücke will meine Untersuchung ausfüllen.

Die ganze Literatur zu JSir heranzuziehen war nicht nötig, da sie für diese Frage doch nichts abwirft. Ich hielt mich nur an die gegenwärtig grundlegende Arbeit von SMEND (1906). Auch die deutschen Textproben sind mit ein paar geringfügigen Änderungen nach seinem Text und seiner Übersetzung gegeben.

## I. Die Gattung der Spruchweisheit.

1. Vom Träger der Spruchweisheit, dem Weisen, redet JSir so oft, daß wir uns ein ziemlich umfassendes Bild von dem Werdegang und der Tätigkeit eines solchen Mannes machen können.

Als Jüngling ist er in der „Versammlung der Alten" zugegen 6 34 und hört da ihre Gespräche und Vorträge 6 35 8 8 39 2. Vorzustellen haben wir uns diese etwa so, daß irgendein Thema bestimmt wird und dann jeder Weise sagt, was ihm dazu an Sprüchen einfällt. Einen Meister, von dem er besonders viel Belehrung erwartet, kann der junge Mann auch in seinem Hause aufsuchen 6 36, um seinen besonderen Unterricht zu genießen. Mancher Weise scheint in seinem „Lehrhause" 51 23 eigentliche Schule gehalten zu haben 51 23 ff. Der Unterricht umfaßt Regeln des Anstands und der guten Sitte, der Lebensklugheit, auch theologische Fragen. Was der Jüngling da hört, das lernt er auswendig und verarbeitet es bei sich selber 8 8 39 2 f.; und so beginnt er sich in jungen Jahren einen Schatz anzulegen, von dem er dann sein ganzes Leben lang zehrt 25 3. Eifrig studiert er daneben das Gesetz 6 37. Hat er ausstudiert, so geht er auf Reisen, um den Blick zu weiten und allerlei Erfahrungen zu sammeln 31 9 ff. 39 4 51 13.

Später tritt er selber als Weiser und Lehrer auf. Ein Handwerk treibt er nicht und will auch seine Tätigkeit nicht als solches aufgefaßt wissen 38 24 ff. In seinem Lehrhaus sammelt er einen Hörerkreis (ישיבה 51 29), dem er unentgeltlich (51 25) seinen Vortrag (שמועה, שיחה, שיח) hält 5 11 38 33 39 7 und seine Sprüche (משלים, חידות) vorträgt 18 29 38 33 39 6. Da gibt er weiter, was er von den früheren Geschlechtern ererbt hat 8 9 39 1, und fügt hinzu, was er selber durch Nachdenken und Erfahrung gelernt und in die übliche Spruchform gegossen hat. Sich selber sucht er weiter zu fördern durch Verkehr mit andern Weisen, zum Beispiel bei gemeinsamem Mahle 9 14—16, und tauscht da mit ihnen seine Sprüche aus. Daneben beschäftigt er sich mit dem Studium der Heiligen Schrift 44 4, mit Gesetz 39 8 und Prophetie 39 1. Er ist auch Dichter 15 10 39 5 f. Er amtet als Richter 38 33. In der religiösen Versammlung spielt er eine große Rolle 15 5 21 17 38 33 39 10, man hört auf seine Stimme und fragt ihn um seine Meinung. Ja selbst vom Fürsten wird er als Berater beigezogen 11 1 13 9 20 27 39 4. So kommt er zu Ansehen und Reichtum 20 27 39 9—11 51 28.

Seine Tätigkeit ist somit eine recht vielseitige und geht wesentlich über das hinaus, was eigentlich seines Amtes ist. Vom Schriftgelehrten, vom Gesetzeskundigen, vom Psalmendichter hat er manches in sich aufgenommen. Denkbar ist ja, daß nicht jeder Weise sich auf allen diesen Gebieten betätigte, daß oft eine gewisse Arbeitsteilung eintrat, der eine zum Beispiel als Lehrer, der andere im öffentlichen

Leben wirkte. Genaueres wissen wir aber darüber nicht. 44 4b wird zwischen מושלים und חכמי שיח unterschieden. Ersteres bezeichnet gewiß die Spruchredner vgl. Num 21 27; unter letzterem versteht SMEND die Verfasser von Spruchbüchern. Daß volkstümliche Spruchbücher umliefen, läßt sich ja auch ohne direkte Bezeugung annehmen; was ein Schüler bei seinen Lehrmeistern gesammelt, oder was ein ergrauter Weiser als Ertrag seines Lebens für sich oder andere zusammengestellt, wird von Hand zu Hand gegeben und dabei mit immer neuen Zusätzen erweitert.

### 2. *Umfang und Abgrenzung der Einheiten.*

Die einfachste Form und kleinste Einheit ist der selbständige, aus zwei Hälften bestehende Einzelspruch, zum Beispiel:

„In den Kammern der Weisheit sind einsichtsvolle Sprüche,
aber dem Sünder ist die Gottesfurcht ein Greuel" 1 25.

So häufig er sich anscheinend bei JSir findet, so lehrt doch näheres Zusehen, daß gewöhnlich zwei oder mehr Sprüche ähnlichen Inhaltes, die auch für sich allein stehen könnten, zusammengestellt sind, vgl. 1 11—13 2 1—3 15—17 3 3—7 7 1—3 4f. 8—10 8 10f. 12—14 usw. Den Hergang haben wir uns etwa so zu denken, wie ich oben schon andeutete: Im Kreise der Weisen wird irgendein bestimmtes Thema besprochen, jeder nennt die Sprüche, die ihm dazu einfallen. So wird es von allen möglichen Seiten beleuchtet und behandelt, und die aufmerksam zuhörenden Schüler schreiben alles zusammen auf. Dabei kann es freilich geschehen, daß Sprüche nebeneinander zu stehen kommen, die sich geradezu widersprechen, vgl. Prv 26 4f. Wenn sich bei JSir kein Beispiel dafür finden läßt, so zeigt das, daß sein Werk wesentlich stärker von dem Herausgeber bearbeitet ist als das Spruchbuch, wenngleich die Vorgeschichte von beiden nicht so sehr verschieden sein dürfte.

Zu unterscheiden sind davon solche Fälle, wo sich ein und derselbe Spruch durch zwei oder mehr Zeilen hindurchzieht, zum Beispiel 2 4f. 6 37 7 6 31 10 31. Mehrere solche nebeneinander finden sich 1 14—19 8 8f. 15f.

Dies sind die niederen Einheiten. Es gibt auch höhere, die Lehrgedichte; diese sind aber meist durch Vereinigung mehrerer kleiner Einheiten entstanden und werden nur durch den ähnlichen Gegenstand zusammengehalten; so zum Beispiel 2 1—18 (zerfallend in v. 1—3 4—6

7—9 10—11 12—14 15 17 18) 3 1—16 6 5—17 usw. Eine noch größere Komposition dieser Art haben wir zum Beispiel in 34 12—35 13.

Auch hier steht es so, daß die innere Einheit wenig hervortritt, der Eindruck von Einzelsprüchen überwiegt. Das liegt eben in der Natur des Maschal, der seinem Ursprung nach für den kurzen Einzelspruch berechnet ist und sich darum für größere Kompositionen nicht recht eignen will. Er beruht auf dem synonymen Satzrhythmus, der für eine fortschreitende Gedankenentwicklung hinderlich ist. Nach Art eines Mosaiks stehen die verschiedenen Formen des Maschal, die ich nachher näher besprechen werde, nebeneinander, höchstens daß Anfang und Ende der einzelnen Abschnitte etwas hervorgehoben werden. Den wirklichen Eindruck der Einheit bekommen wir erst dort, wo die Form des Maschal vernachlässigt wird, zum Beispiel 38 24—39 11, und andere Gattungen hineinspielen, zum Beispiel 16 24—18 14 39 12—35 usw.

Wo ein neues Stück beginnt, wo sich JSir einem neuen Thema zuwendet, wird dies oft gar nicht besonders angedeutet, vgl. 12 1 13 15 25 16 1 30 1 34 12 36 23 38 1 24 40 1. Gelegentlich findet sich aber doch eine Art Überschrift, die das neue Thema angibt:

„Höret, ihr Söhne, das Recht des Vaters"

3 1, vgl. 23 7 41 14a. Fehlt die Anrede, so springt die Überschrift weniger in die Augen, da sie sich schon wieder mehr der gewöhnlichen Maschalform nähert: „Es gibt eine Zurechtweisung usw." 20 1, vgl. 29 1 21 37 16.

Wirkungsvoller sind Einführungen persönlicher Art wie 16 24 f.:

„Hört auf mich und nehmt Einsicht an,
und merkt auf meine Worte.
Ich will abgewogen meinen Geist sprudeln lassen
und abgemessen meine Erkenntnis kund tun";

vgl. 24 32 ff. 36 16a—30 27 39 12. Etwas allgemeiner gehalten ist 18 28 f. Dem selben Zweck dienen Ausführungen über Wesen und Wert der Weisheit: 6 18—22 14 20—27. Eine allgemeine Sentenz, auf die dann erst die Anwendung folgt, steht als Eingang 3 30 f.

Für gewöhnlich genügt aber eine ganz kurze Einführungsformel: „Mein Sohn" 2 1 3 17 4 1 20 6 18 10 28 11 10 18 15 30 21 1 37 27 38 16 40 28, oder „Höre, mein Sohn" 6 23. Aufgekommen ist sie gewiß zunächst beim Vater und der Mutter, die ihren eigenen Sohn unterweisen Prv 1 8 4 3 f. 6 20; dann kann aber jeder Weise seinen jungen Schüler

so nennen. Bei JSir ist die Anrede schon ganz formelhaft. Sie findet sich auch hinter einer größeren Einführung 18 30, ferner vor einer niederen Einheit 3 12 4 1 14 11 38 9, einmal gar bloß vor der persönlichen Anwendung 27 3.

Statt des Schülers sind ausnahmsweise andere Personen angeredet: 30 27 die Fürsten, 39 13 die Frommen.

Das Ende eines Abschnittes ist nur selten besonders bezeichnet. Eine eigentliche Unterschrift in Form einer persönlichen Bemerkung treffen wir vielleicht in 24 30 f. und 36 16 a 30 25 f.[1]:

„Und ich — ich war wie ein Wässerungsgraben,
und wie ein Kanal, der in einen Garten herausfließt.
Ich dachte: ich will meinen Garten bewässern
und meine Beete tränken.
Aber siehe da, der Graben wurde mir zum Strom,
und mein Strom wurde zum Meer."

Häufiger findet sich dafür eine allgemeine oder zusammenfassende Maxime: 7 36 13 1 13 18 14 27 27 3 29 20 28 36 15 37 15 38 15. Manchmal scheint der Ton gegen Ende des Abschnittes etwas anzuschwellen: 23 27 31 20 36 22.

Die meisten Formen lehrhafter Introduktion haben wir bereits kennen gelernt. Zu erwähnen ist nur noch diejenige, wo die Weisheit selber redend auftritt: 4 11—19, vgl. 24.

### *3. Die Formen des Maschal.*

Vielleicht am häufigsten ist die Form der Mahnung, des Gebotes und Verbotes. Meist sind die beiden Hälften einander inhaltlich parallel:

---

[1] 24 32-34 fasse ich als Überschrift zu Kap. 25, da das ἔτι (= עוד) auf das Kommende hinweist, während v. 30 f. formell (κἀγώ) wie inhaltlich (durch das Bild von der Flut) ans Vorangehende anschließen. Der Einschnitt ist also zwischen v. 31 und 32 zu machen. Doch liegt es auf der Hand, daß man dies nicht zu sehr betonen darf, wie auch JSir selber es kaum so scharf empfunden haben wird. In 36 16 a 30 25-27 liegt die Sache ähnlich: v. 27 scheint Einführung des Folgenden, die anderen Verse Schluß des Vorhergehenden. Also auch hier wieder der Einschnitt mitten in der persönlichen Bemerkung. Das zeigt, daß die einzelnen Stücke in dieser Form nie für sich existiert haben. Wir dürfen darum auch nicht zu scharf zwischen Einführung und Schluß unterscheiden; es handelt sich mehr nur um Überleitung von einem Stück zum andern. Aber die Formen, die er benutzt, sind ursprünglich für andere Verhältnisse geprägt, und das schimmert noch durch.

„Was dir zu hoch ist, erforsche nicht,
und was über deine Kräfte geht, untersuche nicht“ 3 21,

vgl. 1 28 4 1—5 usw. Es kann auch die Mahnung in der einen Halbzeile positiv, in der andern negativ sein oder umgekehrt:

„Entziehe dich nicht den Klagenden
und traure mit den Trauernden“ 7 34,

vgl. 7 27. Oft folgt auf die Mahnung eine Begründung mit „denn“ 2 4 f. 3 23 5 3, oder ein Futurum (Perf. consecutivum) 2 6 7 1, oder ein Infinitiv, der die Folge angibt 5 5 f., oder ein Satz mit „damit nicht“ 1 30 2 2 f. 7 3; auch ein Bedingungssatz kann vorangehen oder folgen 3 13 9 13.

Während sich die Form der Mahnung besonders für den direkten Unterricht empfiehlt, will die einfache Aussage eine aus vielen Beispielen sich ergebende Erfahrungstatsache aussprechen. Die zwei Halbzeilen gehen einander inhaltlich parallel und ergänzen sich:

„Ein treuer Freund ist nicht zu bezahlen
und es gibt keinen Kaufpreis für seinen Wert“ 6 15.

Oder sie sind gegensätzlich:

„Der Segen des Vaters stellt den Schößling fest,
aber der Mutter Fluch reißt den Pflänzling aus“ 3 9,

vgl. 1 25 3 26 usw. Auch mit der Mahnung läßt sich die Aussage verbinden 7 19.

Die Form der Bedingung ist entweder mit Gebot und Verbot verbunden 12 1 21 1 22 1 f. oder mit einer die Folge angebenden Aussage 4 19 6 32 f.

Besonders beliebt und für die Spruchweisheit geradezu charakteristisch ist der Vergleich. Er hat den Zweck, den Inhalt des Spruches zu veranschaulichen und enthält darum zweierlei: die Sache und das zur Veranschaulichung herbeigezogene Bild. Im einzelnen gibt es dann viele Spielformen:

a) Beide Sätze sind ganz ausgeführt und einfach nebeneinander gestellt:

„Wo kein Augapfel ist, fehlt das Licht,
und wo kein Verstand ist, fehlt die Weisheit“ 3 25.

Die Meinung ist: wie dort, wo kein Augapfel ist, das Licht fehlt, so dort, wo kein Verstand ist, die Weisheit; ähnlich 13 1 18 22 19 f. 27 5 f. 30 8 36 30; verkürzt 41 14 b.

b) Enger verbunden ist beides durch Einfügung eines „ebenso“:

„Wozu hält sich der Wolf zum Lamme!
Ebenso der Gottlose, der sich dem Gerechten beigesellt“ 13 17,

vgl. 12 13 f. 13 19 22 16 18 27 4.

c) Beide Sätze können in einen zusammengezogen werden. Die Verbindung wird dann hergestellt durch „wie“:

„Das Herz des Toren ist wie eine löchrichte Zisterne“ 21 14,

vgl. 3 15 20 4 21 2 16 18 f. 21 22 6 17 31 2 38 18; oder durch einen andern Ausdruck des Gleichens 22 1 f.

d) Besonders geistreich ist der Spruch, wenn jeder Ausdruck des Vergleichens fehlt, so daß Sache und Bild einander völlig gleichgesetzt sind:

„Ein Fettschwanz ohne Salz ist ein Wort zur Unzeit“ 20 19,

vgl. 21 3; oder:

„Scherben klebt zusammen, wer einen Toren belehrt“ 22 7,

vgl. 21 8 22 8.

Mit der Mahnung ist der Vergleich verbunden 28 24 f.

Dem Vergleiche nahe verwandt ist die Komparation:

„Sand und Salz und Eisenlast
sind leichter zu tragen als ein törichter Mann“ 22 15,

vgl. 40 18—26. Besonders beliebt ist sie mit „besser“:

„Besser ist es, bei einem Löwen und Drachen wohnen,
als bei einem bösen Weibe wohnen“ 25 16,

vgl. 20 25 30 14 41 15. Negativ ist die Komparation in 25 10 15:

„Nichts ist größer als . . .“

Die Frageform begegnet 22 14:

„Was ist schwerer als Blei?“

Nicht selten ist der Segensspruch, „heil dem, der . . .“ 14 1 f. 15 20—27 18 14 25 7—9 28 19 30 8 f. 34 8 40 18. Das Gegenstück dazu, der Fluch, hat sich nur in 28 13 erhalten. Eine Abschwächung desselben haben wir wohl in dem „wehe“ 2 12—14 41 8 zu sehen.

Die Frageform findet sich 17 31 36 7, in Verbindung mit der Komparation 22 14[1]. Die Rätselfrage scheint in der Spruchweisheit von

[1] Nicht hieher gehören die rhetorischen Fragen 2 10 10 9 19 12 13 25 3 30 19.

alters her beliebt gewesen zu sein, auch Salomo wird sie zugeschrieben 47 17; חידות wird darum zu einer allgemeinen Bezeichnung für die Sprüche 8 8 39 3. — Gelegentlich, zum Beispiel 36 7, könnte es sich freilich um die Frage des Schülers handeln, die der Lehrer beantwortet. Das wäre dann die auch heute noch im Orient beliebte Katechismusform. —

Was der Weise während seines langen Lebens selber gesehen und erlebt hat, das versteht er auch zu verwerten. Durch selber erlebte Beispiele, hinter denen das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit steht, bestätigt er die allgemeine Theorie:

„Viel Derartiges hat mein Auge gesehen
und Gewaltigeres noch mein Ohr gehört" 16 5.

Besonders ergiebig sind da für ihn seine Reisen, auf denen es ihm an Abenteuern und mancherlei Erfahrungen nicht gemangelt hat. Aber er blickt gern, ja mit Stolz darauf zurück und bekennt als deren Ertrag: „Der Geist derer, die den Herrn fürchten, bleibt leben." 31 9—15. Von der einfachen Form des Erfahrungsspruches — vgl. Prv 4 3 f. 7 6 ff. 24 30—32 — hat sich JSir hier allerdings schon wesentlich entfernt.

Endlich die sogenannten Zahlensprüche, wo mehrere ähnliche Dinge nach Zahlen zusammengefaßt werden, da sie sich so besser einprägen. Gewöhnlich sind dabei zwei aufeinanderfolgende Zahlen zusammengestellt, wobei die zweite aber als Ordinale erscheint[1].

„Vor drei Dingen bebt mein Herz
und vor dem vierten fürchte ich mich sehr" 26 5 f.,

vgl. 23 16 25 7—11 26 28 50 25 f. Oder es ist beide Male dieselbe Zahl, aber dann ist der Inhalt gegensätzlich:

„Drei Dinge begehrt meine Seele ...
Drei Arten haßt meine Seele ..." 25 1 f.

Zum Schluß seien noch ein paar besondere stilistische Mittel erwähnt, die JSir verwendet: mehrere aufeinanderfolgende Verse beginnen mit den selben Worten: So 2 7—9 mit den Worten „Die ihr den Herrn fürchtet", ebenso 2 15—17, vgl. 1 11 f. 2 12—14 3 3—7 6 8—10 14—16 10 4 f. 14 1 f. 15 11 f. 18 22 24 f. 19 13—15 26—28 20 5 f. 9—12 25 7—9 34 10. Der

[1] Daß wir in JSir nur Beispiele dieser Art haben, ist sicherlich Zufall. Prv 6 16 30 15 18 21 29 ist auch die zweite Zahl Kardinale.

monotone Gleichklang wirkt eindrucksvoll und pathetisch. — Oder es wird dabei absichtlich leise variiert:

„Anfang von Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .
Sättigung von Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .
Krone der Weisheit ist die Furcht des Herrn . . .
Wurzel der Weisheit ist die Furcht des Herrn . . ." 1 14—20,

vgl. 4 12—14 10 14—16 13 21—23 22 11 25 4 f. 13 f. 26 1—3.

Eine andere Kunstform besteht darin, feine und geistreiche Unterscheidungen innerhalb eines und desselben Begriffes zu machen:

„Denn es gibt eine Scham, die Sünde bringt,
und es gibt eine Scham, die Ehre und Gunst bringt" 4 21,

vgl. 20 5 f. 37 19—23 41 1 f.

## II. Andere Gattungen.

Es ist nicht meine Aufgabe, das Wesen der anderen, meist lyrischen Gattungen hier eingehend auseinanderzusetzen. Ich verweise dafür auf GUNKEL[1], BALLA[2] und SCHMIDT[3]. — Größerer Übersichtlichkeit halber behandle ich die betreffenden Stücke nicht nach ihrer Reihenfolge im Text, sondern stelle sie gleich nach ihren Gattungen zusammen.

### *1. Hymnen und hymnische Motive.*

a) Betrachten wir hier zunächst diejenigen Stellen, die selber vom Hymnus reden.

Sein eigentlicher Name ist תהלה 15 9 f. Auf ihn gehen aber auch gelegentlich die allgemeinen Bezeichnungen שיר und מזמור 47 9. Von Verben werden gebraucht הלל 47 8 10, רנן 50 19, ברך 35 13. Insofern der Hymnus ein Bekenntnis (הודאה 51 17) enthält, kann auch הודה verwendet werden 47 8 (ἐξομολογήσεται 39 6).

Mit Begeisterung redet JSir von den Hymnen, die David täglich zum Opfer und außerdem noch besonders an den Festtagen im Tempel singen ließ 47 8—10. Wenn es dabei heißt: „Vor Tage hallte davon

---

[1] Die Israelitische Literatur, in Hinnebergs Kultur der Gegenwart I VII (1906) S. 51—102; Artikel „Psalmen" in der„ Religion in Geschichte und Gegenwart"; Reden und Aufsätze (1913) S. 92—123.

[2] Das Ich der Psalmen (1912).

[3] Die religiöse Lyrik des AT (1912).

das Heiligtum" 47 10, so sind damit Morgenlieder vorausgesetzt. Solche kennt auch der Psalter: ψ 57 9 handelt es sich wie hier um einen Hymnus, ψ 5 4 dagegen wie JSir 11 21 „sei früh auf für Jahwe" um ein Klagelied.

JSir kennt aber auch Hymnen in seiner eigenen Zeit. Am großen Versöhnungstag, nach Beendigung der Opferzeremonie, singen Sängerchor und Volk im Wechselgesang 50 18 f. Aber auch im alltäglichen Leben des einzelnen hat der Hymnus seinen Platz; zum Beispiel wenn man vom Mahle nach Hause gekommen ist, soll man „Jahwe segnen" 35 13. Hymnen zu dichten gehört zur Tätigkeit des Weisen 39 6. Aus diesen beiden Stellen wie aus 11 21 und 15 19 f. geht deutlich hervor, daß es neben den Chorhymnen zu jener Zeit auch Hymnen des einzelnen gab, was für unsere Auffassung der Lieder im Psalter von größter Bedeutung ist.

### b) Vollständige Hymnen.

42 15—43 33. Ein individueller Hymnus auf Jahwes Größe in der Natur. — 42 15 a bietet in der ersten Person Einzahl die Einführung, vgl. ψ 89 2 108 2—4 111 1 145 1 f. 42 15 b—43 26 enthalten das sogenannte Korpus, und zwar reden 42 16—25 mehr allgemein von Jahwes Macht und Weisheit, während Kap. 43 besonders auffallende Naturerscheinungen nennt, die Jahwes Wundermacht am klarsten erkennen lassen. Das Lied endet schließlich gar in einer Steigerung und Überbietung des Hymnus v. 27 ff.; denn während dieser doch sonst dazu dient, Gottes Taten gebührend zu verherrlichen, heißt es hier — ähnlich wie 18 6 f. —, daß er das nicht vermöge, da Jahwe zu hoch und unergründlich sei, und sich nur ein schwaches Abbild von all seiner Herrlichkeit geben lasse — ein Gedanke, der auch ψ 139 6 145 3 angedeutet ist. 43 30 nimmt dann die Einführung, und zwar in der gewöhnlicheren Form des Imperativs im Plural auf.

Die Gattung ist ziemlich rein erhalten. Höchstens 42 22—24, die von der Zweckmäßigkeit aller Werke Gottes reden, klingen an Gedanken der Spruchweisheit an, vgl. 39 21 ff.; auch der Schlußvers betont die Weisheit stark. Die Naturschilderungen in Kap. 43 sind etwas breit; sie beginnen sich von der hymnischen Form loszulösen und selbständig zu werden, während der Lobpreis Gottes entsprechend zurücktritt. Das Interesse und die Freude an den Erscheinungen der Natur an sich drängt den Grundgedanken des Hymnus, die Verherrlichung Jahwes, in den Hintergrund, wie es ähnlich auch in ψ 104 der Fall

ist. Die Form paßt also nicht mehr völlig zum Inhalt, und so zeigt das Lied als Ganzes bei aller Schönheit „eine späte Form der Gattung“[1].

**39 12—35.** Jahwes Weltregierung ist in allem weise und gerecht. — 39 12 „Noch einmal will ich überlegen und meine Lehre leuchten lassen“ ist eine persönliche Bemerkung des Weisheitslehrers, wie sie öfter zur Einführung eines neuen Abschnittes dient, vgl. 16 25 Prv 4 2 22 19—22 Sap 6 22—25; v. 13 14a ist die häufigste Form proverbialer Introduktion: „hört auf mich“ mit darangeknüpfter Verheißung, vgl. 3 1 Prv 7 1 f. In v. 14b 15 endlich „Erhebet eure Stimme usw.“ folgt eine etwas ausgeführte hymnische Introduktion, vgl. ψ 33 1—3 81 2—4 150; es fehlt bloß die genauere Bezeichnung derer, die Gott preisen sollen, da diese schon v. 13 genannt wurden. Wir haben hier also eine doppelte Introduktion: eine aus dem Maschal und eine aus dem Hymnus, und jener ist erst noch eine proverbiale Einleitungsformel vorgesetzt. Ähnlich steht es in ψ 106, wo v. 1—3 Introduktion des Dankhymnus, v. 4 f. diejenige des Klageliedes sind. — Es folgt nun das Korpus: v. 16—20, die von Jahwes Werken im allgemeinen reden, erinnern etwas an den Schöpfungshymnus; v. 17a 21—31 aber atmen andern Geist, den der Belehrung. Inhalt ist die Rechtfertigung Gottes: all sein Tun ist gut und zweckmäßig. Damit verläuft der Hymnus immer mehr im Sande. Geradezu komisch berührt uns in einem Hymnus die Aufzählung der wichtigsten Lebensbedürfnisse des Menschen v. 26, vgl. 29 21. Ganz unlyrisch ist auch das כי v. 28, vgl. Prv 11 24 12 18 13 7 14 12 16 25 20 15 JSir 6 8—10 10 30 11 11 f. 20 5 37 19—23 38 13 39 28, während v. 31 wieder eher hymnisch klingt, vgl. ψ 104 27 ff. Ganz aus der Hymnenform heraus fällt die persönliche Bemerkung v. 32, vgl. Prv 22 19 f. Erst mit v. 35 kehrt man zu ihr zurück: da wird nach Psalmenart die Einführung zum Schluß wieder aufgenommen:

„Und nun jubelt mit vollem Herz und Mund
und preiset den Namen des Heiligen.“

Beachtenswert sind in diesem Stück namentlich die zweifache Introduktion sowie der allmähliche Übergang aus dem Hymnus ins Lehrgedicht mit der schließlichen Rückkehr zum Hymnus. Der Inhalt ist in der Hauptsache nicht hymnisch, sondern lehrhaft. Vom Hymnus

[1] Balla S. 61.

ist mehr nur die äußere Form genommen, und deshalb will auch der hymnische Schwung nicht recht aufkommen. Es ist ein didaktisches Lied, aber wohl mit Absicht in hymnische Form gekleidet: „Der kundige Führer der Gemeinde weiß, daß das beste religiöse Stimmungsmittel der gemeinsame Lobpreis Gottes ist. Wenn die Herzen im Gesang sich vereinen und die Wellen des Hymnus sich freudig bewegen, wenn die Harfen und Saiten aufwachen und das Jubellied die ernste Wirklichkeit übertönt, dann wird der große Gott vor dem anbetenden Gemüt lebendig und Zweifel und Anfechtungen verschwinden im Jauchzen der Gemeinde."[1]

Eine besondere Abart des Hymnus haben wir in Kap. 24 vor uns, nämlich einen Hymnus, den die Weisheit in der himmlischen Versammlung auf sich selber singt:

„Die Weisheit lobt sich selbst
und inmitten ihrer Leute rühmt sie sich.
In der Versammlung Gottes öffnet sie ihren Mund,
und vor seinem Heer verherrlicht sie sich."

Daß es sich um einen Hymnus handelt, geht aus den gebrauchten Ausdrücken αἰνέσει ψυχὴν αὐτῆς und καυχήσεται deutlich hervor.

Die Weisheit hier ist ursprünglich eine mythologische Figur, eine Göttin[2], an die man also ohne weiteres Hymnen richten konnte. Daß aber ein Gott auf sich selber einen Hymnus singt, kommt auch im Babylonischen vor. Da sagt zum Beispiel Ischtar[3]:

„Um Vorzeichen zu geben trete ich auf,
trete ich in Vollkommenheit auf . . .
Unter Jauchzen — das mein Ruhm,
unter Jauchzen — das mein Ruhm,
Unter Jauchzen ich, die Göttin, gehe ich hoch einher,
Ischtar, die Göttin des Abends bin ich; Ischtar, die Göttin des Morgens
bin ich . . ."

Eine Introduktion fehlt. Die Weisheit redet zunächst von ihrem Ursprung und ihrer himmlischen Wohnung v. 3 ff., dann von der irdischen,

[1] Volz S. 133.

[2] Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT (1903) S. 26; W. Schencke, Die Chokma (Sophia) in der jüdischen Hypostasenspekulation (1913).

[3] Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete (1905) S. 22, vgl. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens I (1905) S. 530 f. 538 ff.

wie zum Beispiel auch Bar 3 38[1], und ihrem Wirken unter den Menschen — alles ganz wie in den Götterhymnen. Die Bilder von v. 13 ff. kehren in lehrhafter Form in ψ 92 13 f. wieder.

Von v. 19 an wendet sich die Weisheit nicht mehr an den Kreis der Götter, sondern an die Menschen:

„Kommt herzu alle, die ihr mich begehrt."

Das ist wieder eine Gattung für sich, die auch 4 12—19 Prv 1 22 ff. 8 4—21 32—36 9 4—6 verwendet ist. Besonders kennzeichnend ist sie dort, wo sie Aufforderung und Werbung enthält wie hier und Sal 33 6 ff.[2] Die Form nähert sich hier begreiflicherweise wieder mehr der lehrhaften, den Stellen, die vom Werte der Weisheit reden wie 6 18—31 Prv 2 3 13—26 4 7—9.

v. 21 „Die von mir essen, hungern weiter nach mir,
und die von mir trinken, dürsten weiter nach mir",

ist eine Umkehrung des Spruchs von der Zauberspeise und dem Zaubertrank, nach deren Genuß man nicht mehr hungern und dürsten wird, vgl. Joh 4 14 Sal 6 10 f.

Das folgende, v. 23 ff., ist nach Form und Inhalt ein Zusatz des JSir, denn hier redet nicht mehr die Göttin, sondern der nüchterne Weise, der die Weisheit, die eben noch das herrliche himmlische Wesen war, in ziemlich prosaischer Weise kurzweg dem Gesetz gleichsetzt, vgl. Bar 4 1.

Der πατέρων ὕμνος 44—50 20 kann nur mit starker Einschränkung als Hymnus gelten, da hier nicht wie im kultischen Hymnus Gott, sondern Menschen gepriesen werden.

„Preisen will ich die frommen Männer,
unsere Väter der Reihe nach",

so lautet die Introduktion, die allerdings der des kultischen Hymnus nachgebildet ist. Wir können ihn somit einen *profanen* Hymnus nennen.

Der Gegenstand ist derselbe wie in den sogenannten Legenden

---

[1] Den Vers auf die Menschwerdung Gottes in Christus zu beziehen und dann als christlichen Zusatz zu streichen, scheint mir deswegen nicht nötig. Die Weisheit und der Christus sind hierin wie in anderem in gewissem Sinne Parallelgestalten.

[2] Daß wir es hier mit einem weit verbreiteten „Grundschema religiöser Propagandarede" zu tun haben, zeigt NORDEN Agnostos Theos (1913) 6 ff. 293 ff.

des Psalters: 78 105 106[1], nämlich die heilige Geschichte. Jedoch ist die Darstellung nicht zusammenhängend und fortlaufend wie dort, sondern nach den einzelnen Helden in Einzelstücke aufgelöst, die nur lose aneinander hangen.

Auf die schon erwähnte Introduktion folgt 44 2—15 eine lange Einleitung zum Korpus. Dieses ist im ganzen wenig poetisch; es leidet an ermüdender Breite und kommt über eine bloße Aufzählung nicht hinaus, vgl. besonders die Schilderung Aarons 45 7 ff. Nur wenige Stellen sind von höherem Schwunge getragen: bei Josua 46 1 ff. (rhetorische Fragen), bei Elia 48 4 ff. (v. 4 direkte Anrede, v. 5 ff. der aus dem Hymnus bekannte Partizipialstil), bei Simon 50 5 ff. (bilderreiche Vergleiche). Besonders an letzterer Stelle empfinden wir deutlich die innere Anteilnahme und freudige Begeisterung des JSir. — Noch zwei andere Stücke heben sich scharf vom übrigen ab: Eine Doxologie, ein kleiner kultischer Hymnus mit hymnischer Aufforderung, ist 45 26 eingeschoben:

„Und nun preiset den gütigen Herrn,
der euch mit Ehre gekrönt hat!
Und er gebe euch Weisheit ins Herz,
zu richten sein Volk in Gerechtigkeit,
Damit euer Glück nie aufhöre
und eure Herrschaft auf ewige Geschlechter."

Die zweite, 50 22—24, ist ähnlich gebaut. Beide wenden sich an die Priester und sind dort eingefügt, wo von einem Priester die Rede war. Die zweite schließt zugleich den ganzen Hymnus wirkungsvoll ab.

### c) Hymnische Motive.

1 1—10. Hier am Eingang des Buches redet JSir von der Stellung der Weisheit im Universum. So wenig der Mensch die Wunder des Weltalls fassen kann, so wenig vermag er auch die Weisheit in all ihrer Tiefe zu begreifen. Nur einer ist dazu imstande, Gott. — Der Gedanke, wie wunderbar und unfaßbar Jahwes Schöpfungen seien, gehört dem Hymnus an, vgl. ψ 89 10—13 95 3—5 104. Von dort kommt auch die Form der rhetorischen Frage, vgl. Jes 40 12—14 Hi 38 4 ff. Prv 30 4 JSir 18 4 f. Bar 3 15 29—32, wo wir es überall mit Hymnen oder Anklängen an solche zu tun haben. Man könnte sich fragen, ob hier

[1] ψ 78 hat eine doppelte Introduktion: v. 1 f. aus dem Maschal, v. 3 f. aus dem Hymnus. ψ 105 und 106 tragen die Form des Dankhymnus.

eigentlich die Weisheit oder Jahwe gepriesen werden soll. JSir hat wohl beides im Auge: wenn die Weisheit das Wunderbarste und Unfaßbarste im Weltall ist, wie viel größer ist dann erst, der sie geschaffen! So fließt der Lobpreis der Weisheit zusammen mit demjenigen Jahwes. —

Sonst ist freilich die hymnische Form nicht gewahrt; es fehlen namentlich Einführung und Schluß. Vom Hymnus sind also mehr nur die Gedanken übernommen, und diese sind in eine Form gekleidet, die als Ganzes dem Lehrgedicht näher steht, vgl. Prv 8 Hi 28.

10 14—18.

„Die Throne der Übermütigen hat Gott umgestürzt
und Demütige an ihre Stelle gesetzt.
Die Schößlinge der Übermütigen hat Gott ausgerissen
und Demütige an ihre Stelle gepflanzt.
Die Spuren der Übermütigen hat Gott verschüttet
und sie ausgetilgt bis auf den Grund der Erde.
Er hat sie herausgerissen aus der Erde und sie ausgerottet
und ihr Gedächtnis unter den Menschen vertilgt.
Denn nicht kommt Übermut dem Menschen zu
noch grimmer Zorn dem vom Weibe Geborenen."

Inhaltlich erinnern diese Verse an gewisse Stellen in den Propheten, zum Beispiel Hag 2 21 f. Die Form weist uns aber auf den Hymnus. Hier nämlich finden wir, neben dem häufigeren Partizip und Imperfekt, auch das Perfekt zur Beschreibung von Gottes regelmäßiger Tätigkeit verwendet, vgl. ψ 147 13; hier aber auch die sinnige und trostreiche Antithese, daß der Niedrige erhöht, der Hohe erniedrigt werden soll, vgl. I Sam 2 4—9 ψ 107 33 ff. 113 7 ff. Lk 1 51—53. JSir hat dies beliebte und wirkungsvolle Motiv geschickt da eingefügt, wo er vor dem Übermut gewarnt hat 10 6 ff. Derselbe Gedanke begegnet uns in der Form des Maschal, viel weniger straff gefaßt, 11 4—6 11—13.

16 18 f.

„Siehe der Himmel und der Himmel des Himmels
und der Ozean und die Erde,
Wenn er auf sie herabsteigt, zittern sie,
und wenn er sie mustert, wanken sie.
Ja die Wurzeln der Berge und die Gründe der Erde,
wenn er auf sie blickt, erbeben sie."

Geschildert wird hier eine Theophanie, vgl. Jdc 5 4f. Mch 1 3f. ψ 18 8—16 68 8f. 97 2—5 104 32 114 3f. Da eine solche besonders geeignet ist, einen würdigen Eindruck von Jahwes Herrlichkeit zu geben, ist sie oft Inhalt eines Hymnus, vgl. ψ 68 97 104, und so mag auch das Motiv als hymnisches gelten. Eingeschaltet ist es nun hier in die Rede des Gottlosen v. 17—22. Eine solche Rede ist ein beliebtes Mittel, den Gottlosen dadurch, daß man ihn seine Gedanken aussprechen läßt, zu charakterisieren, vgl. 20 16 23 18 Prv 1 11—14 23 25 und in den Klageliedern ψ 3 3 10 4 6 11 13 12 5 13 5 usw. Aber so ausgeführt wie hier ist sie gewöhnlich nicht, und erst in der Sap 2 10—20 5 4—14 finden wir sie noch umfangreicher.

Der Gottlose wähnt, vor Gott verborgen zu sein in der Menge der Menschen und der Gesamtheit der Geister v. 17. Nun wären nach SMEND v. 18f. nicht die Fortsetzung seiner Rede, sondern ein Einwurf des Verfassers; erst in v. 20ff. spreche wieder der Gottlose. Ich kann das nicht für richtig halten. Solche Wechselrede liegt nicht in der Art des JSir. Auch wäre der Einwand wenig glücklich, da aus dem Zittern und Beben des Himmels und der Erde noch keineswegs folgt, daß Jahwe sich auch um den einzelnen Menschen kümmere. Im Gegenteil; diese Verse lassen sich viel besser im Munde des Gottlosen verstehen: wohl erbebt die ganze Welt bei Jahwes Kommen, aber ich kleiner Mensch kann seinen Blicken doch entgehen. Das Pathos der Verse spricht nicht gegen diese Auffassung, da es sich aus ihrer Herkunft vom Hymnus erklärt.

16 26—17 24. Dieser Schilderung von Jahwes Schöpfungswerk fehlt zwar ausgeprägte Hymnenform, aber die ersten Verse

26. „Als Gott seine Werke schuf im Anfang,
da er sie ins Leben rief, schied er ihre Gebiete.
27. Er bestimmte für immer ihre Arbeit,
und ihre Herrschaft für alle Ewigkeit.
Sie hungern nicht und dürsten nicht, sie ermüden nicht und ermatten nicht,
und nehmen nicht ab an Kraft."

klingen deutlich an den Schöpfungshymnus an; vgl. dazu Bar 3 32—35 Sap 16 14f. Zuerst gehoben und lebhaft, geht die Darstellung allmählich ins Lehrhafte über und landet schließlich bei der Vergeltungslehre 17 22f. Einen ähnlichen Übergang trafen wir in 39 12—35; nur ist dort wenigstens die Form des Hymnus noch etwas besser gewahrt.

17 29f.

Wie groß ist die Barmherzigkeit des Herrn
und seine Vergebung für die, die sich zu ihm bekehren.
Denn nicht wie Gottes ist des Menschen Art
und nicht wie sein Trachten das der Menschenkinder.

Die Erinnerung an Jahwes Barmherzigkeit findet sich häufig im Hymnus, vgl. ψ 30 5 103 8 108 5 111 4b 117 2 145 7—9, dort, wo neben Jahwes Taten seine Eigenschaften gepriesen werden. — Vom Zusammenhang, in den das Motiv hier gestellt ist, wird unten beim Klagelied die Rede sein.

18 1—7.

1. Der da ewig lebt, hat alles zusammen erschaffen,
2. der Herr allein ist gerecht.
4. Wer kann seine Taten erzählen,
und wer seine Machterweise erschöpfen?
5. Seine gewaltige Macht — wer kann sie aufzählen?
und wer kann seine Wunder aussagen?
6. Man kann nichts davon abziehen und nichts dazutun
und kann nicht erschöpfen die Wunder des Herrn.
7. Wenn der Mensch damit fertig ist, fängt er eben an,
und wenn er wieder beginnt, ist er verwirrt.

Der Gedanke, daß Jahwe in seiner Macht und Größe für den Menschen unfaßbar sei, weist deutlich auf den Hymnus, vgl. oben zu 42 15—43 33. Aus ihm stammt auch die rhetorische Frage v. 4f., vgl. zu 1 2f. Eigentliche Hymnenform fehlt jedoch. Nur das einzelne Motiv ist hier verwertet und in einen besonderen Zusammenhang eingefügt, auf den wir beim Klagelied zu sprechen kommen.

23 19f. Dem Ehebrecher, der meint, mit seiner Sünde im Hause verborgen zu sein[1], hält JSir vor, er vergesse, daß Gottes Augen zehntausendmal heller sind als die Sonne und daß sie alle Wege der Menschen sehen und in die verborgensten Winkel hineinschauen. Das Motiv von Jahwes Allwissenheit stammt aus dem Hymnus, vgl. 42 18 ψ 139 1—12.

[1] Zur Rede des Gottlosen vgl. oben zu 16 18f.

*2. Danklied.*

51 1—12. Ein individuelles Danklied. —

v. 1 „Ich will dir danken, o Herr du König usw."

ist die Introduktion. Sie deckt sich ziemlich mit derjenigen des Hymnus, da beide Gattungen ähnlicher Stimmung entspringen: der jubelnden Begeisterung über Gottes Macht und Größe. Es folgt nun der Hauptteil. Da reden zunächst v. 2—6a von der Rettung, die dem Dichter widerfahren ist. Mit v. 6b beginnt ein neuer Abschnitt, der die eigentliche Erzählung enthält und bis v. 12b reicht. Inhaltlich berühren sich diese Verse aufs engste mit den vorhergehenden. Ein Unterschied besteht bloß darin, daß jene mehr allgemein von der geschehenen Rettung sprechen, während hier ein zusammenhängender Bericht darüber gegeben wird. In der Erzählung unterscheiden wir wieder folgende Teile: Die Schilderung der Not in v. 6bc 7; v. 8—10 umfassen die zu jener Zeit geschehene Anrufung Gottes, die Bitte. In v. 11b folgt das damals gesprochene Gelübde. v. 10 11a für sich genommen enthalten das Klagelied, das der Dichter damals in seiner Not betete und das er nun in seinem Danklied zitiert, vgl. ψ 30 10f. 41 5—11 116 4; wir werden später, bei Besprechung des Klageliedes, noch einmal darauf zurückkommen. v. 11b 12a erzählen die Rettung, und daran schließt sich in v. 12b das Bekenntnis.

Dieser Aufriß stimmt völlig überein mit demjenigen der individuellen Danklieder des Psalters.[1] Nur ist die eingangs gegebene Zusammenfassung der Rettung — vgl. ψ 30 2 Jona 2 2 — gewöhnlich kürzer als hier, wo sie hymnenartig erweitert ist. In hymnischen Formen beginnen auch die Danklieder ψ 18 34 65 138.

Die Erzählung schildert die aus den Psalmen bekannte Höllenfahrt, vgl. ψ 9 14 16 10 18 5f. 17 30 4 32 6 40 3 42 8 49 16 69 2f. 15f. 71 20 86 13 88 4f. 7 94 17 107 18 20 116 3 124 4f. 130 1 Jes 38 10f. Jon 2 4 6f. Hi 33 28. In denselben Vorstellungskreis gehören aber auch die „Grube" und die „Hölle" v. 2. Daß diese Ausdrücke bildlich zu verstehen sind, geht aus v. 4b 5a hervor. Worin die Not bestand, verraten v. 2b 3 5b 6: in den gegen ihn ausgestreuten Verleumdungen und Lügen, vgl. ψ 31 19 35 11ff. Voraussetzung dafür ist der Gegensatz zwischen den Frommen und den Weltkindern, wie er auch die Psalmen durchzieht.[2] JSir

[1] Vgl. Gunkel Religion in Geschichte und Gegenwart IV Sp. 1937. Balla S. 30f.
[2] Vgl. Gunkel Ausgewählte Psalmen[2] S. 49ff.

nimmt wahrscheinlich eine führende Stellung ein und ist deshalb solchen Angriffen besonders ausgesetzt. Wie in den Psalmen wird sich der Streit auch hier um die Vergeltungslehre, die ja der Angelpunkt der Weisheit war, drehen. Später, in der Weisheit Salomonis, geht derselbe Kampf zwischen Frommen und Weltkindern um den Auferstehungsglauben. — Auch die Erzählung von der Höllenfahrt ist nur ein Bild für diese seine Not und die Errettung aus derselben.[1] Und wegen der Verwendung dieser überkommenen Bildersprache bleiben wir auch hier wie in so vielen kanonischen Psalmen über alles Nähere im Unklaren.

Hauptsächlich wegen dieser „Unklarheit und Farblosigkeit der Schilderung" will SMEND[2] das Lied kollektiv auf Israel beziehen. Aber niemand, der es unbefangen liest, wird es anders als individuell verstehen. Jene Farblosigkeit hat, wie ich schon andeutete, einen andern Grund: den Zwang der Gattung, dem sich der einzelne Dichter bei dem noch nicht stark entwickelten Individualismus nur sehr schwer entziehen konnte. Darum sind auch die Psalmen oft so gleichförmig und eintönig. Gerade bei den Dankliedern möchte man gar annehmen, daß eigentliche Formulare, die etwa die Priester zur Verfügung stellten, mit ganz geringen Änderungen benutzt und ausgefüllt worden sind. Natürlich mußte auf diese Weise alles Konkrete und Individuelle verloren gehen. Aber dann eignete sich ein Lied nur um so mehr dazu, von der Gemeinde aufgenommen zu werden; denn nur solche Lyrik kann Besitz eines größeren Kreises werden, die so allgemein gehalten ist, daß sie von jedem verstanden und auf sich bezogen werden kann. Darum sind auch unsere Kirchenlieder meist so wenig persönlich.

Was SMEND sonst für die kollektive Deutung ins Feld führt, ist ebensowenig beweiskräftig. Das Danklied geht oft in den Hymnus über, vgl. ψ 30 65 138; und dieser ist dann als besonderes Lied zu betrachten. — Warum die Anrede Jahwes als König im Munde des einzelnen kaum verständlich sein soll, ist nicht einzusehen, vgl. Jes 6 5 ψ 5 3 44 5 74 12 84 4[3] und unser Lied „Lobe den Herren, den mächtigen König der Ehren". Auch die von Ewigkeit her bestehende Gnade Gottes kann ebensogut den einzelnen angehen wie die Gesamtheit, vgl. ψ 22 4—6 77 12 ff.[4] Daß sich endlich v. 10a im Wortlaut eng mit ψ 89 27 berührt, nach SMEND gar von dorther stammt, täte nichts zur

[1] Vgl. GUNKEL Ausgew. Ps.[2] S. 275 ff.
[2] S. 496. [3] Vgl. BALLA S. 136.
[4] Diese Lieder sind natürlich ebenfalls individuell, vgl. BALLA S. 128.

Sache, selbst wenn es sich dort nicht um David, sondern um den Messias handelte und dieser dem Volk gleichzusetzen wäre.

Der Redende ist also der Dichter selber, der es am Ende des Buches für erlaubt hält, ein Wort über sich selber zu sagen. In seiner in der höchsten Not ausgesprochenen Bitte hatte er für den Fall der Erhörung gelobt, Gott im Gebet zu preisen. Ursprünglich, im kultischen Klagelied, verhieß das Gelübde die Darbringung eines Opfers, vgl. ψ 66 13–15 107 22 116 14 17 f., das dann im geistlichen Liede durch den bloßen Dank ersetzt wurde[1], vgl. ψ 40 7 f. 51 18. Nach erfolgter Rettung kommt der Dichter diesem Gelübde nach in dem großen „Bekenntnis" v. 12 1-16. Es ist ein öffentliches Danklied in ziemlich einfacher Form: die hymnische Aufforderung, in der jeweils nur die Bezeichnung des zu Preisenden wechselt, wird mit demselben kurzen Korpus 14mal wiederholt.

„Danket dem Herrn, denn er ist gütig,
denn ewig währt seine Gnade.
Danket dem Gott der Lobpreisungen,
denn ewig währt seine Gnade.
Danket dem Hüter Israels,
denn ewig währt seine Gnade usw."

Nur zum Schlusse wird das Korpus etwas erweitert. Wir haben hier die gewöhnliche und einfachste Form des allgemeinen Dankliedes vor uns. Sie ist auch sonst oft bezeugt: Jer 33 11 Esr 3 11 I Chr 16 34 II Chr 5 13 7 3 I Mak 4 24 ψ 100 4 f. 106 1 107 1 118 1 29 136 1. Die Stelle bei Jeremia ist die älteste. Diese Formel hat sich also zum mindesten durch vier Jahrhunderte, vermutlich aber noch viel länger, unverändert erhalten. — Ähnlich gebaut wie unser Danklied ist ψ 136, wo aber die hymnische Aufforderung nicht durchgeführt wird; vgl. auch ψ 118 1–4.

Das Bekenntnis ist ein ständiger Bestandteil des Dankliedes und ursprünglich wohl mit der Darbringung des gelobten Opfers verbunden. Daß es nach Form und Inhalt dem Hymnus ähnlich ist, liegt in der Natur des Dankes. Es wird gewöhnlich nicht vom Dankenden allein, sondern vom ganzen Kreis der Geladenen gesungen, vgl. ψ 22 23 ff.; in unserem Fall etwa so, daß der Dankende als Vorsänger jeweils den ersten Halbvers, der Chor das kehrversartige Korpus singt.

[1] Vgl. Gunkel Reden und Aufsätze S. 116.

Das ganze Danklied, mit Einschluß des Bekenntnisses, hält sich also streng in den herkömmlichen Formen. In keiner Beziehung ist es irgendwie originell und läßt darum auch den Leser kalt. Es gelingt JSir nicht, uns hier seine Person näherzubringen, erfahren wir doch über dieselbe gerade nur so viel, daß er in den Parteikämpfen unter den Verfolgungen, den Verleumdungen der Gegner viel zu leiden hatte und daß Gott ihm half. Von seiner dichterischen Begabung bekommen wir hier keine hohe Meinung.

### *3. Klagelieder und Klageliedermotive.*

a) Suchen wir uns zunächst die Stellen heraus, die vom Klagelied handeln. —

Oft ist vom Beten die Rede: 7 14 17 25 21 1 5 28 2f. 31 31 37 15 38 9 14 39 5 50 19 51 12 14. Das Gebet heißt תפלה 7 14, als Verben dienen התפלל 38 9 51 14 und העתיר 37 15 38 14. Freilich braucht es sich nicht an all diesen Stellen unbedingt um Gebete in poetischer Form zu handeln, wie wir sie im Psalter haben. Es gab natürlich auch ein Prosagebet, vgl. Gen 32 10—13 I Sam 1 10f. I Reg 3 6ff. II Reg 19 15ff. Neh 1 5ff. u. a. Aber dieses dürfte gerade in der späteren Zeit, wo die Psalmendichtung blühte und zum Dichten im herkömmlichen Stil eine besondere Begabung kaum nötig war, verhältnismäßig selten gewesen sein. So werden wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir dort, wo sich Situation und Inhalt des Gebetes erkennen lassen und wo es sich mit einer unserer Psalmengattungen deckt, einfach die betreffende Gattung dafür einsetzen.

Ans Prosagebet wird man am ehesten bei 7 14 „Wiederhole kein Wort in deinem Gebet“ zu denken haben, vielleicht auch bei 37 15:

„Und bei all dem flehe zu Gott,
damit er in Wahrheit deine Schritte lenke“

und bei 51 14:

„In meiner Jugend bat ich im Gebet“,

sowie bei 38 14, wo der Arzt um richtige Diagnose und Gelingen der Heilung bittet. Um das Bekenntnis, das heißt um einen Hymnus, handelt es sich 39 6 50 19 51 12. Zum Gebet des unterdrückten Armen 21 5 sind auch die צעקה 4 6 und die שועה 32 21 zu stellen. Hier ist offenbar an das Klagelied gedacht; ebenso in den Fällen von Krankheit 28 2f. 38 9. 28 2f. soll dem Betenden auf seine Bitte um Heilung

Sündenvergebung zuteil werden. Zwischen Krankheit und Sünde besteht also ein enger Zusammenhang, genau wie im alten Israel und in Babylonien[1]: Die Krankheit wird als ein „Gottesschlag" empfunden als Strafe für irgendeine Sünde. Darum bittet der Kranke im ursprünglichen kultischen Klagelied um Entsühnung durch gewisse Zeremonien ψ 51 9; mit der Sünde weicht auch die Krankheit von ihm. In den uns allein erhaltenen geistlichen Klageliedern fällt die ganze äußere Zeremonie weg und wirkt höchstens noch in Bildern nach. Die Vergebung ist hier rein geistig gedacht. So ist es nun auch bei JSir vorausgesetzt; nur 38 9 ff. treten noch Opfer zum Gebet hinzu, ja auch der Arzt soll beigezogen werden.

Wo sonst Sündenvergebung erfleht wird, 17 25 21 1 31 31 39 5, ohne daß dabei gerade von Krankheit die Rede ist, handelt es sich um eine Abart des Klageliedes, um den Bußpsalm, in dem man die Sünde eingesteht und um Vergebung bittet, vgl. ψ 51.

Auch hier wendet sich JSir mit seinen Mahnworten und Ratschlägen immer an den einzelnen. Damit werden offensichtlich Klagelieder des einzelnen vorausgesetzt, was, ähnlich wie bei den Hymnen, für die Auffassung der entsprechenden Lieder des Psalters von großer Bedeutung ist.

### b) Vollständige Klagelieder.

51 10 f. In der Erzählung des Dankliedes zitiert der Dichter das Gebet, das er seinerzeit in der Not gesprochen:

„Und ich erhob aus der Unterwelt[2] meine Stimme,
und von den Toren der Hölle schrie ich um Hilfe
10. Und rief: Herr, mein Vater bist du,
mein Gott und mein hilfreicher Held.
Gib mich nicht preis am Tage der Not,
zur Zeit von Sturz und Einsturz!
11a. So will ich deinen Namen preisen immerdar
und dir lobsingen im Gebet."

Es ist dies ein kleines, aber schön abgerundetes individuelles Klagelied: v. 10a die Invocatio, die Anrufung der Gottheit; v. 10b enthält die

---

[1] Vgl. Gunkel Reden und Aufsätze S. 109, 116.

[2] Daß ארץ hier wie auch Ex 15 12 Jon 2 7 ψ 22 30 71 20 143 3 die Unterwelt bezeichnet, hat Gunkel erkannt.

eigentliche Bitte, wobei die Not, die sonst in der sogenannten Klage besonders geschildert wird, wenigstens kurz angedeutet ist. In v. 11a folgt das Gelübde. — Das weitere ist schon oben beim Danklied besprochen worden.

33 1—13a 36 16b—22.

Ein öffentliches Klagelied, das 36 22 als תפלה bezeichnet ist. — Von den Bestandteilen desselben, die sonst vorzukommen pflegen, ist hier nur einer, die Bitte, ausgeführt. Die besondere Klage, das heißt die Schilderung der Not, und das so beliebte Vertrauensmotiv (zum Beispiel ψ 44 2—9) sind mit ihr verschmolzen und gehen in ihr auf. Das ganze Gedicht, von Anfang bis zu Ende, ist nichts als Bitte: Bitte um Rettung vor den Heiden, besonders vor dem einen bedrängenden Volke, Bitte um die Erfüllung der alten Weissagungen, um das Kommen der verheißenen Endzeit, Bitte um Sammlung der Zerstreuten, um Verherrlichung Jerusalems und des Tempels, endlich Bitte um Erhörung dieses Gebetes. Das gibt dem Gedicht etwas Eintöniges. Aber gerade darin liegt seine Wirkungskraft. Noch wir vermögen hinter dieser Häufung leidenschaftlichster Bitten die Not und Verzweiflung des unglücklichen Volkes zu fühlen, das sich mit der Kraft eines Ertrinkenden an seinen einzigen Halt, seine Zukunftshoffnung, festklammert.

### c) Motive.

14 17—19.

„Alles Fleisch verschleißt wie ein Kleid,
und es ist ein ewiges Gesetz: sie müssen sterben.
Wie der Wuchs der Blätter am immergrünen Baum,
wo eines verwelkt und ein anderes hervorwächst,
So sind die Geschlechter von Fleisch und Blut:
eines stirbt und ein anderes wächst heran.
Auch alle seine Werke müssen vermodern,
und was seine Hände schaffen, zieht er nach sich."

Diese Betrachtung über die Vergänglichkeit des Menschen, die einem hier durch den auch aus der Ilias bekannten Vergleich so eindringlich nahegebracht wird, ist ein Motiv des Klageliedes, vgl. ψ 39 5—7 12 62 10 90 3—10: Wenn der Tod vor den Augen des Dichters aufsteigt, dann erkennt er mit einem Male, wie klein der Mensch ist, wie nichtig all sein Tun. Aus diesem ursprünglichen Zusammenhang konnte sich das Motiv lösen und andere Verbindungen eingehen. Nahe

lag zum Beispiel der Gedanke, daß man das Leben, weil es doch so kurz sei, auch recht genießen müsse: pflücket die Rose, eh' sie verblüht. Diese Stimmung findet sich in den Trinkliedern, vgl. Jes 22 13 Sap 2 1—9, ebenso in altägyptischen, arabischen und noch in unsern modernen. So ist auch an unserer Stelle der Gedankengang: 14 13 ff. hat JSir vor dem Geiz gewarnt; v. 11 ff. folgt die Mahnung, die erlaubten Freuden des Lebens zu genießen, und die Begründung, daß ja unvermutet der Tod allem ein Ende machen könne v. 12 ff., führt dann eben auf die Vergänglichkeit des Irdischen. Natürlich braucht JSir da nicht gerade vom Schema der Trinklieder abhängig zu sein. Die Verbindung der beiden Gedanken liegt ja sonst nahe, vgl. Qoh 11 9—12 8 und das Meißnersche Fragment des Gilgamesch-Epos, und lyrische Stimmung setzt erst mit v. 17 ein, das Vorangehende ist lehrhaft gehalten.

17 27 f.

„Denn was hat der Höchste an denen, die in die Hölle hinabfuhren,
statt derer, die leben und ihm Bekenntnis geben!
Dem Toten, als dem, der nicht ist, geht das Bekenntnis aus,
nur der Lebendige und Gesunde lobt den Herrn."

Daß Jahwe nur hier auf der Erde, nicht aber von den Toten in der Unterwelt verehrt und gepriesen werde, ist ein Motiv aus Klage- und Danklied, vgl. ψ 6 6 30 10 88 11—13 115 7 Jes 38 18 f. Bar 2 17 f. Im Klagelied dient es dazu, Jahwe zum Eingreifen, zur Rettung zu bewegen, mit dem Tode des Psalmisten würde er ja seinen getreuen Sänger verlieren. Im Lied des Hiskia erscheint es im Danke als Erklärung für die geschehene Rettung. An unserer Stelle gibt es an, weshalb Jahwe zum Vergeben geneigt sei; darum soll der Mensch sich bekehren, damit er gerettet im Lobe Gottes seine Aufgabe in der Welt erfüllen könne.[1] — Beachtung verdient noch der Zusammenhang: Nach v. 25, der Mahnung sich zu Jahwe zu bekehren und ihn um Vergebung zu bitten, erwartet man ein Bußgebet; statt dessen kommt aber bloß dies einzelne Motiv daraus. Mit v. 29 folgt dann ein Hymnenmotiv, Jahwes Barmherzigkeit.

18 8—10.

„Was ist der Mensch und was sein Schaden und was sein Gewinn;
was ist sein Glück und was ist sein Unglück!

[1] Smend S. 161.

Die Zahl der Tage eines Menschen,
wenn es viele sind, ist hundert Jahre.
Wie ein Tropfen im Meere und ein Korn im Sande,
so sind seine Jahre in der unendlichen Zeit."

Das Motiv von der Vergänglichkeit des Menschen findet sich hier noch einmal, aber in anderer Verbindung. Zu dem vorangehenden Hymnus auf Jahwes Größe steht es in wirkungsvollem Gegensatz: dort der allmächtige Gott, hier der schwache Mensch. Die Verbindung dieser beiden Motive war offenbar beliebt, wir begegnen ihr noch in ψ 90 103 144 — in ψ 90 überwiegt die Klage, in den andern beiden der Hymnus — und auch Deuterojesaja hat Ansätze dazu. An unserer Stelle ist der verbindende Gedanke der, daß Gott, eben weil er so hoch und hehr ist, mit dem schwachen Menschen Nachsicht hat v. 11 ff. Hier hat es JSir geschickt verstanden, durch Zusammenstellung von Motiven, die er den verschiedenen Gattungen entnimmt, ein neues Ganzes zu schaffen.

22 27—23 6.

Vereinigt sind hier vier Bitten: Bitte um Zucht im Reden 22 27 23 1, um rechtlichen Sinn 23 2—4, um Demut 23 5 und um Sittsamkeit 23 6. Die zwei ersten Bitten sind im Unterschied von den beiden folgenden kunstvoller ausgebaut, sie bestehen jede aus drei Teilen: 1. allgemeine Bitte „o daß doch einer . . .", 2. Angabe des Zweckes „damit nicht . . .", 3. Bitte an Jahwe. Die erste sei als Beispiel angeführt:

„O daß doch einer vor meinen Mund eine Wache legte
und vor meine Lippen ein Schloß der Klugheit,
Damit ich nicht durch sie zu Fall komme
und meine Zunge mich nicht zugrunde richte.
O Herr, mein Vater und Gott meines Lebens,
laß mich nicht durch sie straucheln."

So entsteht ein abgerundetes und geschlossenes Gebet, das ästhetisch viel mehr wirkt als die einfache Bitte.

Die Form der Bitte gehört eigentlich nicht zur Lehrdichtung, da diese ja nicht für sich etwas sucht, sondern andere ermahnt und unterweist. Sie ist vielmehr dem individuellen Klagelied entnommen. Inhaltlich hat sie sich freilich ganz davon gelöst, indem es sich nicht mehr um Rettung aus bestimmter Not, sondern um eine allgemeine, an keine besondere Situation gebundene Bitte handelt; vgl. ψ 119.

Warum hat JSir hier zur Form der Bitte gegriffen? Die Gedanken, um die es sich hier handelt, unterscheiden sich ja in nichts von denjenigen vorher und nachher. Er hätte ebensogut auch hier die Form des Maschal beibehalten können. Offenbar hat er der Abwechslung zuliebe statt der lehrhaften Form eine lyrische genommen, die das persönliche Moment mehr hervortreten läßt. Dadurch, daß er sich dann nicht mit einfachen Bitten begnügte, sondern sie zu kunstvollem Gebet ausgestaltete, wurde die lyrische Stimmung noch verstärkt, so daß sich diese Verse noch schärfer von der lehrhaften Umgebung abheben.

### *4. Prophetisches.*

Prophetie und Spruchweisheit sind zwei verschiedene Welten. Dort die Männer, die mit Außerachtlassung aller persönlichen Interessen in leidenschaftlicher Begeisterung nur die Sache ihres Gottes vertreten und im Kampfe für sie allem, was widerstrebt, den Krieg erklären; hier die praktischen und vernünftigen Biedermänner, die lehren, wie man mit Anstand und möglichst wenig Anstoß, auch ohne es mit Gott zu verderben, durch die Welt kommen könne. Jene haben es mit dem ganzen Volk zu tun, diese wollen den einzelnen leiten und erziehen; jene haben nur Gottes Sache im Auge, diese suchen dem einzelnen zu Glück und Ansehen zu verhelfen. Als anständige harmlose Leute haben die Weisen den Propheten kaum viel Anlaß geboten, gegen sie als Stand aufzutreten. So kommt es, daß wir sie bei den Propheten überhaupt nur ein einziges Mal erwähnt finden Jer 18 18. Umgekehrt wird den Weisen mit ihrer vernünftigen Lebensführung das leidenschaftliche, maßlose Wesen und Auftreten der Propheten nicht besonders sympathisch gewesen sein.

Trotzdem sind sie bei JSir nicht selten genannt. In dem oben besprochenen öffentlichen Klagelied wird Jahwe daran erinnert, die alten Weissagungen zu erfüllen, damit die Propheten als zuverlässig befunden würden 36 20 f. Der Weise studiert die alten Prophetien 39 1, ja er redet gar selber in Prophetenwort 24 33, vgl. נִיבָא 50 27. Auch daß er von besonderem Geiste erfüllt ist, der ihn dann seine Sprüche hervorsprudeln läßt (הביע) 16 25 39 6, vgl. 18 29, ist gewiß vom Propheten auf ihn übertragen.[1] So zeigt sich eine ganz eigenartige Ver-

[1] Vgl. Volz Der Geist Gottes (1910) S. 99 ff.

mischung von Weisheit und Prophetie. Darum kann es auch nicht verwundern, daß im Hymnus auf die Väter neben den Königen, Helden und Weisen auch die „Allkündiger durch Weissagung" erscheinen 44 3; als solche werden dann aufgeführt: Samuel, Natan, Elia, Elisa, Jesaia, Jeremia, Hesekiel, Hiob (!) und die Zwölf.

32 22—26.

22. „Auch der Herr wird nicht zögern
und der Gewaltige wird nicht an sich halten,
Bis er die Lenden der Unbarmherzigen zerschmettert
23. und den Übermütigen mit Rache vergilt,
Bis er das Zepter des Hochmuts zerbricht
und den Herrscherstab des Frevels zerschlägt,
24. Bis er den Menschen nach ihrem Tun vergilt
und den Leuten nach ihren Anschlägen tut,
25. Bis er die Sache seines Volkes führt
und es mit seiner Hilfe erfreut.
26. Köstlich ist seine Huld zur Zeit der Not
wie Regenwolken zur Zeit der Dürre."

Im Vorangehenden heißt es, Jahwe sei ein Gott des Rechtes, der sich der Armen und Bedrängten annehme 32 14 ff.; ihr Wehgeschrei dringe durch die Wolken und ruhe nicht, bis es sein Ohr erreicht habe v. 21, bis Jahwe eingreife und dem Recht zum Sieg verhelfe. Soweit scheint es sich um einen immer wiederkehrenden Vorgang zu handeln. Das ändert sich aber von v. 22 an. Die Ausdrücke in v. 23 und besonders v. 25 zeigen deutlich, wo wir uns da befinden: in der Endhoffnung des Judentums, in der Schilderung des eschatologischen Gerichts über die Heiden. Damit hat sich auch die Person der Gegner verschoben: an die Stelle der Unterdrücker innerhalb des eigenen Volkes v. 14 ff. sind die heidnischen Bedränger getreten.

Die Eschatologie hat ihre Gestaltung und Ausprägung bei den Propheten gefunden. Wir haben es demnach mit einer prophetischen Gattung zu tun: einer Weissagung vom Endgericht. Von v. 22 an schwillt sie immer leidenschaftlicher an, bis sie in v. 25 ihren Höhepunkt erreicht. Mit v. 26 klingt die Erregung wieder aus; es ist ein Stoßseufzer des gedrückten Volkes, das in der trostlosen Gegenwart so sehnsüchtig nach Gottes Hilfe ausschaut, wie der Bauer in Zeiten der Dürre nach aufsteigenden Regenwolken. Zugleich bildet dieser Vers den Übergang zu dem folgenden öffentlichen Klagelied, das wir

oben besprochen haben. Er führt den Dichter aus seinem Zukunftstraum wieder in die trübe Gegenwart zurück und läßt ihn deren Not nun um so schmerzlicher empfinden. Darum dann das leidenschaftliche Gebet des unglücklichen Volkes. Dieser Übergang, wie auf das Schwelgen in der schöneren Zukunft mit der Rückkehr zur Gegenwart um so größere Verzweiflung folgt, die sich dann in heißem Gebete Luft macht, ist mit feinem Empfinden dem Leben abgelauscht und verfehlt noch auf uns seinen Eindruck nicht. Er findet sich ähnlich auch in ψ 126 zwischen v. 1—3 und v. 4—6.

2 12—14.

„Wehe dem verzagten Herzen und den lässigen Händen,
dem Menschen, der auf zwei Wegen geht.
Wehe dem Herzen, das nicht glaubt;
es wird auch nicht bleiben.
Wehe euch, die ihr die Hoffnung verloren habt;
was wollt ihr tun, wenn der Herr heimsucht?"

und 41 8.

„Wehe euch, ihr gottlosen Männer,
die ihr das Gesetz des Höchsten verlassen habt."

Das „wehe" ist den prophetischen Schelt- und Drohreden eigen. Im Maschal findet es sich nur Jes 3 11; aber dieser Vers ist ein späterer Zusatz — vgl. DUHM z. St. —, wo es ebenfalls aus der Prophetie eingedrungen sein muß. In die Lehrdichtung übernommen, wird es das Gegenstück zum Segensspruch und tritt damit an die Stelle des Fluches, der ursprünglich diesen Platz inne hatte, vgl. Jer 17 6, aber später als allzu gräßlich mehr und mehr vermieden und meist durch die einfache Aussage ersetzt wurde, vgl. ψ 1 4 ff.

47 22.

„Aber Gott wird die Gnade nicht von sich werfen
und keines von seinen Worten zu Boden fallen lassen.
Nicht wird er seiner Auserwählten Schoß austilgen
noch den Sproß seiner Freunde vernichten.
Und er wird Jakob einen Rest geben
und dem Hause Davids einen Sprößling aus ihm."

Eine Verheißung von der Endzeit und ihrem König, also eine prophetische Gattung. Soweit wir sehen, hat JSir nicht einfach eine der

Verheißungen, die ihm in den prophetischen Schriften vorlagen und auf die er ja deutlich anspielt, abgeschrieben, sondern sie selber verfaßt. Und wenn er dabei auch die alten Wendungen reichlich benützt hat, so setzt es doch eine ziemliche Vertrautheit mit dem prophetischen Stil voraus.

2 10.

„Blicket hin auf die Geschlechter der Vorzeit und sehet:
Wer vertraute auf den Herrn und wurde zu Schanden?
Oder wer verharrte in seiner Furcht und er ließ ihn im Stich?
oder wer rief ihn an und er verachtete ihn?"

Diese Verweisung auf die Vergangenheit hat ihr Vorbild in den prophetischen Mahnreden, zum Beispiel Jes 51 1 f. Auch in 16 7—10 ist die heilige Geschichte nach prophetischer Art als Lehrmeisterin verwendet.

### 5. *Andere Gattungen.*

14 20—27 und 51 13—21.

14 20 ff. ist ein Segensspruch auf den, der der Weisheit nachfolgt. Die Weisheit ist wie sonst oft als Weib personifiziert und das Ganze ist eine allegorische Liebesgeschichte. Man lese nur v. 21—23:

„Der sein Herz auf ihre Wege richtet
und auf ihre Pfade achtet,
Indem er ihr nachgeht wie ein Spion
und dort, wo sie kommt, lauert,
Der ihr durchs Fenster guckt
und an ihren Türen horcht . . ."

Und nicht anders steht es mit 51 13 ff. Ich weise namentlich auf v. 13—15 hin:

„Als ich jung war und bevor ich auf Reisen ging,
hatte ich Gefallen an ihr und suchte sie.
In meiner Jugend bat ich im Gebet,
und bis zum Ende will ich nach ihr trachten.
Sie gedieh wie eine reifende Traube,
und mein Herz freute sich an ihr.
Es trat mein Fuß in ihre Spur,
von meiner Jugend auf spürte ich ihr nach."

und auf v. 19:

„Meine Seele hing ihr an,
und ich wandte mein Angesicht nicht von ihr ab."

Dieselbe Geschichte findet sich Sap 8 1–18, vgl. besonders

v. 2. „Diese habe ich geliebt und ersehnt von meiner Jugend an
und suchte sie als Braut mir heimzuführen
und wurde ein Liebhaber ihrer Schönheit.
9. Demnach beschloß ich diese zum Zusammenleben heimzuführen,
wissend, daß sie mir eine Ratgeberin zum Guten sein werde
und ein Trost in Sorgen und Leid.
16. Bin ich nach Hause gekommen, werde ich mich bei ihr erholen;
denn der Verkehr mit ihr hat nichts Bitteres
und das Zusammenleben mit ihr nichts Verstimmendes,
sondern Erheiterung und Freude."

v. 3 ff. zählen alle die Vorzüge des Mädchens auf: gute Herkunft, Reichtum, Klugheit, Geschicklichkeit usw.

Die große Übereinstimmung in den drei Stücken zeigt, daß es sich nicht um zufällige Ähnlichkeiten handelt. Es muß ein fester Typus sein, der da überall verwendet ist. In dieser Gestalt gehört er der Lehrdichtung an. Aber hinter dem allegorischen Gewande vermögen wir, wenn auch nur in schwachen und lückenhaften Umrissen, die natürliche profane Geschichte zu sehen, die dann allegorisch auf die Weisheit übertragen und in diesem Sinne noch erweitert wurde. Durch Ausscheidung dessen, was nur auf die Weisheit geht, gewinnen wir ein ungefähres Bild von der Art einer solchen hebräischen Liebesgeschichte.

Das Trinklied wird 35 3—6 40 21 49 1 erwähnt. Es heißt kurzweg „Lied", שיר 35 3 5 40 21 oder מזמור 35 4 6 49 1. Auch unter dem ששון 34 28 ist wohl das Trinklied zu verstehen. Nicht wildes Gebrüll ist es, sondern kunstgerechter Gesang משפט שיר 35 5, oft von Flöten und Harfen begleitet 40 21. Nach den paar Andeutungen zu schließen, muß das Trinklied damals sehr beliebt und angesehen gewesen sein. Auch bei den Weisen; denn JSir redet mit großer Achtung davon. Nachdem er in höchstem Ernste von den Pflichten des Zechmeisters gesprochen 35 1 f., mahnt er, den Gesang nicht zu stören und zu unterbrechen 35 3 f.; auch ein Alter soll da seine Weisheit nicht zur Unzeit zeigen; denn

„Wie ein Siegelstein von Karfunkel zu einer goldenen Halskette
ist kunstgerechter Gesang zum Weingelage.
Goldene Fassung und ein Siegelstein von Smaragd
ist Liederklang bei lieblichem Wein“ 35 5 f.

Und wenn JSir ausdrücken will, wie lieblich der Name des Josia klinge, so sagt er:

„Ihn zu nennen ist der Kehle wie Honig süß
und wie ein Lied beim Weingelage“ 49 1.

Das damalige Leben kannte offenbar auch recht frohe Zeiten, und selbst die Weisen waren der harmlosen Fröhlichkeit einer natürlichen Lebensauffassung gar nicht abhold.

Von der Totenklage ist 7 34 22 11 f. 38 16 f. die Rede. Terminus dafür ist נהה קינה 38 16. Die Klage wird von einer Gemeinschaft gehalten 7 34 und dauert sieben Tage 22 12. JSir möchte diese auf einen oder zwei beschränkt sehen 38 17.

Daß der Bauer beim Pflügen zu singen pflegte, erfahren wir aus 38 25.

Ursprünglich hatten Weisheit und Gesetz nichts miteinander zu tun. Das Gesetz liegt in den Händen der Priester, und die Weisen begründen ihre Lehren nicht damit, sondern mit der praktischen Lebenserfahrung, die sie zum Vergeltungsglauben führt. Jer 18 18 nennt nebeneinander den Priester mit seiner Thora, den Weisen mit seinem „Rate“ und den Propheten mit seinem „Worte.“[1] Ganz anders nun zur Zeit des JSir. Dieser redet oft vom Gesetz und schärft den Gehorsam gegen dasselbe ein 2 15 f. 9 15 21 11 28 6 29 1 9 35 23 f. 32 1 42 2. Ja Gesetz und Weisheit decken sich mehr und mehr und fallen schließlich ganz zusammen. Wenn man die Gebote hält, bekommt man Weisheit 1 26 6 37 15 1. „Alle Weisheit ist Erfüllung des Gesetzes“ 19 20; und nach dem Hymnus, den die Weisheit auf sich selber gesungen, heißt es: „Das ist das Bundesbuch Gottes, das Gesetz“ 24 23, das dann die folgenden Verse begeistert preisen.

Eine Verwendung gesetzlichen Stils läßt sich jedoch nirgends im ganzen Buche feststellen. Vielleicht freilich einfach deshalb, weil zwei

[1] In Jer 8 18 „Weise sind wir und das Gesetz Jahwes ist bei uns“ ist חכמים nicht Terminus für den Weisen, sondern heißt „weise“ im allgemeinen Sinn.

Hauptformen desselben, die Befehlsform und die kasuistische Bedingung, mit den entsprechenden Formen des Maschal zusammenfallen. SMEND (S. XIV) wollte in 23 11 23 f. Einwirkung der juristischen Logik finden. Zur zweiten Stelle haben wir eine gewisse Parallele in 42 9 f., und diese zeigt, daß es sich da nicht um juristische Logik handelt. Eher ließe es sich bei 23 11 annehmen; da aber der Fall selber nicht dem Rechtsleben entnommen und die Form selber durchaus lehrhaft ist, könnte es sich höchstens um einen gewissen Anklang handeln. Die Erscheinung ist zu unsicher und zu vereinzelt, als daß man darauf Gewicht legen dürfte.

Endlich finden sich bei JSir manche Stellen, die eine gewisse lyrische Färbung tragen, ohne daß sie sich gerade einer bestimmten Gattung zuweisen ließen.

„Mögen wir in die Hände des Herrn fallen
und nicht in die Hände der Menschen;
Denn wie seine Majestät ist auch sein Erbarmen
und wie sein Name sind auch seine Werke" 2 18.

Im reinen Maschal würde es heißen: „Besser ist es in die Hände des Herrn zu fallen als . . ."; statt dessen ist die lyrische Form der Bitte bevorzugt.

Beliebt ist auch die direkte Anrede.

„O böse Sinnesart, wozu bist du so geschaffen,
die Erde mit Falschheit zu erfüllen?" 37 3.

„Weh Tod, wie bitter ist der Gedanke an dich
. . . dem Manne, der . . .
Hei Tod, wie willkommen ist dein Beschluß
. . . dem Manne, der . . ." 41 1 f.

Dem reinen Maschal entspräche da die Aussage: „Bitter ist der Gedanke an den Tod für einen Mann, der . . ."

## III. Ergebnisse.

Ein Blick auf die vorangehenden Seiten zeigt, wie zahlreich die Stücke aus fremden Gattungen sind. Sie umfassen ungefähr 450 Doppelzeilen, das heißt mehr als ein Viertel des gesamten Buches. Doch sind sie nicht gleichmäßig über das ganze Buch hin verteilt. Der letzte Teil desselben, von 42 15 an, besteht mit verschwindenden Ausnahmen

ganz aus fremden Gattungen mit ungefähr 350 Doppelzeilen, so daß für Kap. 1—42 14 nur 100 nicht lehrhafte Doppelzeilen bleiben, die ziemlich gleichmäßig zerstreut sind. Das Buch verliert also gegen das Ende hin seinen lehrhaften Charakter und wird zur lyrischen Dichtung.

Die fremden Gattungen sind in der überwiegenden Mehrzahl lyrisch. Daneben kommt nur noch die prophetische in Betracht, die mit jenen die poetische Form gemeinsam hat. Prosagattungen waren zur Aufnahme nicht geeignet.

Unter den lyrischen Gattungen sind es nun durchweg solche, die religiösen Inhalts sind: Hymnen, Dank- und Klagelieder — dieselben Gattungen, die auch den Hauptbestandteil des Psalters ausmachen. Wohl hat es damals auch eine profane Lyrik gegeben, wie sich ja gerade aus JSir erkennen läßt: das Leichenlied, das Trinklied, das Arbeitslied, und vermutlich noch manche andere Art. Aber Verwendung haben sie hier nicht gefunden. Nicht daß sie unbedingt unbrauchbar gewesen wären. In der Weisheit Salomos ist zum Beispiel ein Trinklied als Rede der Gottlosen verwertet, und namentlich die Propheten haben die profane Lyrik in weitgehendem Maße ihren religiösen Absichten dienstbar zu machen gewußt. Aber dazu brauchte es nicht nur hohe dichterische Begabung, sondern vor allem auch die entsprechende Größe und Freiheit des Geistes, um sich über das anscheinend Ungehörige und Anstößige eines solchen Verfahrens hinwegzusetzen. Dazu reichte die Kraft eines JSir nicht aus.

Meist ist in den Stücken aus fremden Gattungen ihr eigener Stil rein erhalten, ohne daß etwas vom Maschal eingedrungen wäre. Eigentliche Vermischung mit diesem kommt nur in einigen hymnischen Stücken vor, nämlich in 1 1—10 16 26—27 24 39 12—35. Glücklich will uns diese Vermengung freilich nicht vorkommen. Dem Maschal haftet nach Form und Inhalt etwas Nüchternes, Hausbacken-Biederes an. Bloße Anstandsregeln, Anweisungen wie man sein Leben klug und praktisch einzurichten habe, um möglichst wenig zu Schaden zu kommen, und sittliche und religiöse Gebote stehen einträchtig nebeneinander. Der Maschal ist seiner Natur nach das völlige Gegenteil vom Hymnus, der den Menschen über sich selber und alles Irdische hinaushebt, um ihn in begeisterten Tönen den Schöpfer und Herrn aller Dinge preisen zu lassen. Da muß es unglücklich herauskommen, wenn man beides unter einen Hut bringen will. Es ist, wie wenn man ein edles Vollblutpferd und einen Ackergaul zusammenspannen wollte. Wie sich der Hymnus etwas in die Höhe erhoben hat, reißt ihn der Maschal un-

barmherzig wieder zur Erde herab. Das äußert sich am stärksten in 39 12–35, wo die Form in der Hauptsache hymnisch, der Inhalt aber vorwiegend lehrhaft ist. Wie läßt sich, um nur einen Punkt herauszuheben, mit dem Schwung des Hymnus eine Aufzählung der wichtigsten Lebensbedürfnisse des Menschen vereinen!

Zum Glück sind diese Mischungen selten. Meist sind andere Verfahren eingeschlagen.

Oft ist ein vereinzeltes fremdes Motiv irgendwo an passender Stelle in den Maschal eingeschoben. So zum Beispiel dort, wo vom Übermut die Rede war 10 6 ff., der hymnische Gedanke, daß Jahwe die Übermütigen bestraft 10 14–18. Zweimal ist ein hymnisches Motiv in die Rede der Gottlosen eingeflochten 16 18 f. 23 19 f. Ein Motiv aus dem Klagelied, die Vergänglichkeit des Menschen 14 17–19, steht im Anschluß an die Mahnung zu verständigem Lebensgenuß. Sie alle wirken nach zwei Richtungen: inhaltlich gewähren sie eine Erweiterung des Gedankenkreises, da der Maschal an gewisse Gebiete gebunden ist, und nach der formellen Seite hin sorgen sie für eine wohltuende Abwechslung, eine Unterbrechung der mehr einförmigen lehrhaften Redeweise. Dasselbe gilt von den größeren stilreinen fremden Stücken, den Hymnen 24 42 15–43 33 44–55, dem Danklied 51 1–12 und dem öffentlichen Klagelied 33 1–36 22.

Besonders bedeutsam ist die Vereinigung von Stücken verschiedener Gattungen zu einem Ganzen. Betrachten wir einmal das große Stück 16 24–18 14. 16 24 f. geben eine lehrhafte Einführung. 16 26 ff. klingen zuerst an den Schöpfungshymnus an, gehen aber bis 17 24 immer mehr in die Lehrdichtung über, zum beliebten Thema der Vergeltungslehre. Daran schließt sich 17 25 f. die Aufforderung zur Umkehr. Statt des Bußliedes, das man erwarten möchte, folgt in lockerer Form ein einzelnes Motiv desselben 17 27 f., und 17 29 f. preisen in hymnischem Ton die Barmherzigkeit Gottes. Alsdann kommt eine Ausführung über den Unterschied zwischen Gottes und der Menschen Art. 18 1 ff. schildern wieder in Anlehnung an den Schöpfungshymnus Jahwes Größe, während 18 8–10 in stärkstem Gegensatz dazu mit Verwendung eines Motivs aus dem Klagelied die Vergänglichkeit des Menschen malen, die eben — 18 11 ff. sind lehrhaft — Jahwe zur Milde stimmt.

Ein kleineres Stück dieser Art ist 32 1–33 13a 36 16b–22. Es beginnt mit Sprüchen über die rechte Art von Opfer, mahnt dann zur Rechtlichkeit, da Jahwe ein Gott der Armen und Bedrückten sei 32 14 ff. und geht hierauf in eine prophetische Schilderung des Endgerichts

über 32 22 ff. Aber der Gedanke, daß das ja vorläufig nur ein schöner Traum sei, führt den Verfasser zur Wirklichkeit zurück und läßt ihn in das heiße Gebet um das Kommen der Endzeit ausbrechen.

Wie viel öder und langweiliger wäre es, wenn das alles, soweit es überhaupt ginge, in der Form des Maschal gesagt wäre. Jede Gattung ist Ausfluß einer bestimmten Situation und löst somit eine bestimmte Stimmung aus. Durch Verwendung der verschiedenen Gattungen und ihrer Motive kommt also nicht nur reiche Abwechslung in die Form, sondern — und das ist die Hauptsache — es wird so in ganz anderer Weise möglich, die Mannigfaltigkeit der Stimmungen einer höher entwickelten und darum komplizierteren Zeit wenigstens annähernd zum Ausdruck zu bringen. Wie in einem Mosaik die einzelnen verschiedenfarbigen Steine, so treten hier die Stimmungen jedes einzelnen Motivs zu einem Gesamtbilde zusammen. Uns will gerade der Eindruck des Mosaikartigen, bei dem die einzelnen Teile doch nur lose nebeneinanderstehen, nicht recht befriedigen. Aber wir müssen mit den Verhältnissen jener Zeit rechnen, wo man viel stärker an die herkömmliche Stilart gebunden und eine wirklich individuelle Dichtung schwerer zu schaffen war. Mir will es vorkommen, als äußere sich bei JSir nirgends so wie gerade hier dichterische Begabung.

Höchst interessant ist es nun, die aus JSir gewonnenen Ergebnisse mit dem zu vergleichen, was sich aus dem kanonischen Spruchbuch ergibt. Wir achten dort ebenfalls einerseits auf die verschiedenen Erscheinungsformen des Maschal, anderseits auf das allfällige Vorhandensein fremder Gattungen.

Wenn wir erst den eigentlichen Maschal überschauen, fallen uns zunächst die großen Übereinstimmungen ins Auge. Auch da haben wir die selbständigen Einzelsprüche, dann Gruppen von solchen und schließlich kleinere und größere Lehrgedichte. Wir finden dieselben Arten von Überschriften und Einführungen, dieselbe Art, ein Stück abzuschließen, endlich auch dieselben Formen des Maschal. Aber wichtiger als diese Übereinstimmungen, die darin begründet sind, daß es eben beide Male dieselbe Gattung ist, ist folgender Unterschied: Die selbständigen Einzelsprüche, die bei JSir kaum zu finden sind, machen im Buch der Proverbien etwa die Hälfte des Buches aus. Fast nur in der ersten Sammlung, Kap. 1—9, sind durch Fortführung eines Gedankens durch einen längeren Abschnitt größere Einheiten gewonnen, die an Geschlossenheit denjenigen in JSir nicht nachstehen. Aber das

gilt also nur für diesen Teil, der nach allgemeiner Annahme auch der jüngste ist. Im übrigen kennt JSir größere Einheiten als das Spruchbuch.

Sehen wir uns im Spruchbuch nach fremden Gattungen um, so bemerken wir gleich den größten Unterschied. Ganze Lieder, die einer solchen angehören, gibt es gar nicht; höchstens gewisse Anklänge lassen sich feststellen. So ist vielleicht in 30 4 die hymnische Frage verwendet, und die Schilderung vom Ursprung der Weisheit 8 22 ff. erinnert an den Schöpfungshymnus. In 1 22 ff., wo die Weisheit auf der Gasse predigt, glaube ich Einwirkung prophetischen Stils zu finden. Zwar das Auftreten und Reden im Freien, im Tor, an den Straßenecken wird von altersher bei den Weisen üblich gewesen sein. Bedeutsamer erscheinen mir die Worte הנה אביעה לכם רוחי v. 23b. FRANKENBERGs Übersetzung

„Siehe ich spreche euch meinen Unmut aus,
tue euch meine Entschließung kund"

hat angesichts der Parallele bei JSir 16 25 wenig Wahrscheinlichkeit für sich; v. 23bc ist, wenngleich v. 22 vorhergeht, doch lehrhafte, aber prophetisch gefärbte Introduktion:

„Nun will ich euch meinen Geist sprudeln lassen,
meine Worte euch kund tun."

Was die Weisheit im folgenden sagt, erinnert stark an die prophetischen Schelt- und Drohreden. Die Weisheit redet da genau so wie sonst der Prophet im Namen Jahwes: Weil ihr meiner Mahnung und Aufforderung nicht Folge geleistet habt, so kommt über euch die Katastrophe, und wenn ihr mich dann suchet, werde ich nicht auf euch hören und mich nicht finden lassen. Zu letzterem Gedanken vgl. zum Beispiel Am 8 11 f. Mch 3 4. Freilich schlägt der prophetische Ton schon mit v. 32 f. wieder in den lehrhaften um.

Das ist aber auch alles, was man im Spruchbuch von fremden Gattungen entdecken kann. Der Unterschied ist also sehr groß: in Prv herrscht die reine Spruchweisheit durchaus vor, in JSir ist sie stark mit Lyrik durchsetzt, zum Teil fast in Lyrik aufgelöst.

Woher nun dieser Unterschied? Liegt er einzig in der Eigenart des JSir, oder ist er im Gang der Entwicklung, in einem Unterschied der Zeiten begründet? Zweierlei spricht für letzteres.

1. Das Bild, das sich aus JSir vom Weisen gewinnen läßt, enthält wie ich gezeigt, eine Reihe fremder Elemente. Der Weise ist gleich-

zeitig Schriftgelehrter, Gesetzeskundiger, Psalmendichter, Nachahmer der alten Propheten. Und dieses Bild, mit dem JSir ja nicht bloß sich selber, sondern den allgemeinen Typus des Weisen zeichnet, deckt sich ziemlich genau mit dem Bilde, das sich aus unserer Untersuchung der Gattungen ergibt.

2. Solche Vermischung der verschiedensten Gattungen ist auch nicht auf JSir beschränkt. Wir finden sie auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur in der Weisheit Salomos, wo außerdem noch die griechischen Gattungen hineinspielen. Wir finden sie in vielen der kanonischen Psalmen und dann überhaupt in der nachkanonischen Literatur. Es handelt sich da also um eine allgemeine, weit verbreitete Erscheinung, die ebenso wie das Anschwellen der Einheiten[1] im Gang der ganzen Entwicklung liegt.

Jene Unterschiede müssen also auf zeitlicher Verschiedenheit beruhen. Der Schluß ist unausweichlich, daß das Werk des JSir einer wesentlich späteren Zeit angehört als das Spruchbuch. Oder weil jenes sich zeitlich genauer festlegen läßt, sagen wir besser: Das Spruchbuch muß in seinen Hauptbestandteilen älter sein. Dieser Unterschied im Stil, den zuerst GUNKEL für die Zeitbestimmung des Spruchbuches verwendet hat (Religion in Geschichte und Gegenwart V Sp. 400 f. und 1873), kommt also zu den inhaltlichen Unterschieden zwischen den beiden Büchern[2] hinzu.

Aus JSir vermögen wir uns ein ungefähres Bild von der Dichtung seiner Zeit zu machen. Offenbar stand sie damals in hoher Blüte. Profane und religiöse Lyrik waren in den verschiedensten Formen reich vertreten. Aber die Qualität entsprach nicht der Quantität. In hohem Grade zehrte man von den dichterischen Erzeugnissen der Vergangenheit. Der Reichtum an Vorlagen, die Vererbung der verschiedenen Gattungen mit ihrem eigenen Stil und ihren fest geprägten Wendungen machten das Dichten auch ohne besondere Begabung möglich. Ein anderes Kennzeichen dieser Zeit ist die zunehmende Vermischung der Gattungen. Die Schranken, die sie voneinander trennen, fallen und zuletzt geht alles ineinander über.

Auf diesem gemeinsamen Untergrund erhebt sich nun die Gestalt des JSir. Wie ist er als Dichter zu werten? Der Weise ist im

[1] Vgl. GUNKEL Reden und Aufsätze S. 34.

[2] Vgl. z. B. GASSER Das althebräische Spruchbuch und die Sprüche Jesu Ben Sira. 1903.

allgemeinen zum lyrischen Dichter wenig geeignet. Es haftet ihm ein nüchterner Zug an; er neigt dazu, Kleinigkeitskrämer und Pedant zu werden. Kurz, er ist von Natur das Gegenteil eines Poeten. Und das verspüren wir auch bei JSir am deutlichsten dort, wo er den Hymnus durch Vermengung mit dem Maschal so sehr mißhandelt. Etwas Originelles sucht man in seiner Lyrik vergebens. Selbst in dem persönlichen Dankliede kommt er über die übliche steife Bildersprache nicht hinaus und vermag uns darum auch seine Person nicht näherzubringen. Die Beiziehung der lyrischen und prophetischen Gattungen ist nicht sein Verdienst, sondern liegt im Zug der Zeit. Gelegentlich hat er dabei stark fehlgegriffen. Aber im ganzen meine ich, gerade hier noch am ehesten sehen zu können, daß er poetischen Sinnes doch nicht völlig entbehrte. Die Verwendung der einzelnen fremden Motive ist meist recht geschickt, und namentlich in der Zusammensetzung verschiedener Gattungen verrät er oft feines Empfinden. Auch manche hymnische Stücke sind ganz gut gelungen. Obgleich also kein sehr hervorragender Dichter, ist er doch nicht ohne Bedeutung, schon deshalb, weil wir auf diesem Gebiet nichts Besseres haben. Es ist eine ehrliche und ansprechende Gestalt, der wir die ihr gebührende Anerkennung nicht versagen wollen.

---

[Abgeschlossen den 7. März 1914.]

# Vorarbeiten
# zu einer künftigen Ausgabe der Genesis.

Von Erich Weber, Gymnasialoberlehrer in Wandsbek.

## B. Die Josephsage.

### I. Genesis 37, 2—35.

Die Joseph-Erzählung beginnt in Gen 37 2 mit den Worten: יוֹסֵף בֶּן־שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה. Der erste kleine Abschnitt handelt von den Ursachen der Feindschaft seiner Brüder gegen ihn. Sie wird in dreifacher Weise begründet. Joseph trägt ihr „böses Gerücht" ihrem Vater zu, Joseph erhält vom Vater einen Ärmelrock, Joseph verletzt seine Brüder durch die Mitteilung seiner Träume. Der Dreiheit der Begründung wird die Dreiheit der Berichte entsprechen. Unter ihnen hat die Geschichte vom Ärmelrock die größte Geschlossenheit; in den Traumbericht sind jedenfalls kleinere Stücke eingefügt worden, um ihn mit den übrigen Abschnitten zu verbinden; am wenigsten Vertrauen erweckt v. 2. Die Anfangsworte „Joseph, siebzehnjährig, war ein Hirte mit seinen Brüdern bei den Schafen, und er war ein Knabe, mit den Söhnen der Bilha und den Söhnen der Silpa, der Frauen seines Vaters" machen in der deutschen Übersetzung wie im hebräischen Urtext den Eindruck, ein Mosaik von einander fremden Bestandteilen zu sein. Allerdings ist dieses anscheinend nicht bloß durch bewußte Arbeit eines Redaktors, sondern durch das Ineinanderschieben verschiedener nebeneinander stehender Sätze entstanden. Nur so erklärt es sich, daß die Worte „mit den Söhnen der Bilha usw." von „mit seinen Brüdern" getrennt ist. Wenn wir jene Bemerkung („mit den Söhnen usw.") nun auch als eine erklärende Randglosse zu begreifen suchen, so stoßen sich doch miteinander die Worte „ein Siebzehnjähriger" und „und er war ein Knabe". Man löst gewöhnlich die letztgenannten aus dem Zusammenhange; wer aber beide ohne Vorurteil vergleicht, wird zugeben, daß leichter die genauere Alters-

bestimmung zu der unbestimmten hinzutreten konnte, als umgekehrt. Darum versetzen wir 'בֶּן־שְׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה' aus dem Text an den Rand und lesen:

יוֹסֵף הָיָה רֹעֶה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נָעַר

Wir erhalten dann einen doppelten Dreitakter. Sinngemäßer allerdings ist er in folgender Anordnung:

יוֹסֵף הָיָה אֶת־אֶחָיו רֹעֶה בַּצֹּאן וְהוּא נָעַר

Am Schluß von v. 2. ist die Wendung 'וַיָּבֵא דִבָּתָם רָעָה' nicht ganz unbedenklich.

In v. 3 beginnt ein neuer Faden. Das וְ ist nur ein Notbehelf, um die Kluft zwischen v. 2 und v. 3 zu verdecken. Das Stück umfaßt v. 3 und v. 4. Die Worte in v. 4 'כִּי־אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל־אֶחָיו', die gänzlich überflüssig sind, sind wie eine Menge von Bemerkungen ähnlicher Gattung als eine Zutat anzusehen, die den Sinn leichter faßlich gestalten sollen. Sie wiederholen fast wörtlich den Anfang von v. 3, und bemerkenswert ist nur die Variante 'אֶחָיו' neben 'בָּנָיו', von denen die erste den Vorzug verdient, weil man neben „seinen Söhnen" das Adjektivum „anderen" entbehrt. Anstatt des sinnlosen 'דַּבְּרוּ לְשָׁלֹם' ist wohl zu lesen 'דַּבְּרוּ־לוֹ לְשָׁלֹם'.

יִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף מִכָּל־בָּנָיו כִּי־בֶן־זְקֻנִים הוּא לוֹ
וְעָשָׂה לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים
וַיִּרְאוּ אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ
וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּרוּ־לוֹ לְשָׁלֹם

Wenn wir von dem reflektiven Satz „denn er war ihm der Sohn des Alters", einem Dreitakter, absehen, so haben wir eine vierzeilige Gruppe von Viertaktern. Wir sehen also, daß mit der neuen Quelle der Rhythmus sich ändert.

Der Bericht aus v. 1 findet seinen Fortgang unmittelbar in v. 5: v. 1 „Joseph war mit seinen Brüdern ein Hirte bei den Schafen, obwohl er noch ein Knabe war, v. 5 und es träumte Joseph einen Traum und zeigte (ihn) seinen Brüdern an". Das hier eingesetzte 'אתו' fehlt dem Sinne nach und ist nach v. 9 zu ergänzen. In dem von den Träumen handelnden Abschnitt v. 5—11 muß der Dreitakter das Metrum sein. Dieser klingt auch überall durch.

---

1 Das Zeichen ˌ bedeutet den Hauptton. Inbezug auf die am Ende des Verses (wie hier in נָעַר) überschüssigen Senkungen habe ich mich zurückgehalten, obwohl mir im Prinzip die Aufstellung von Sievers als bewiesen erscheint.

| | | |
|---|---|---|
| 6 | וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם | וַיַּגֶּד ‹אֹתָם› לְאֶחָיו |
| 8 | הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ | אִם־מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ |
| 9 | וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר | וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו |
| 11 | וַיְקַנְאוּ־בוֹ אֶחָיו | וְאָבִיו שָׁמַר אֶת־הַדָּבָר |

Im übrigen ist die metrische Form verschüttet. Der Text muß verderbt sein, und wir dürfen wenigstens versuchen nachzuweisen, daß auch aus anderen Gründen eine Textverderbnis anzunehmen sei.

Zunächst streichen wir v. 5 'וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ' und v. 8 'וַיּוֹסִפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל־חֲלֹמֹתָיו וְעַל־דְּבָרָיו', beides redaktionelle Zusätze, um die durcheinander geflochtenen Berichte inhaltlich zu verbinden.

In v. 7 heißt es „und siehe, wir banden Bündel (Garben) in der Mitte des Feldes, und siehe, es erhob sich meine Garbe, und auch stand sie, und siehe usw." Auffällig ist die Häufung des Wortes 'הִנֵּה'. Wir werden noch mehrfach im Laufe unserer Untersuchung wahrnehmen, wie gerade dies Wort, wo es wiederholt wird, den Rhythmus unterbricht, und wir dürfen annehmen, daß der Dichter der ursprünglichen Erzählung derartige dick auftragende Mittelchen der Rhetorik verschmäht hat. Nur das erste 'וְהִנֵּה' ist an seinem Platze.

Auffällig ist zweitens die Form 'אֲלֻמִּים'. Dieser maskuline Pluralis kommt sonst nicht vor, und selbst wenn er nachweisbar wäre, so würde er hier doch befremden. Denn im selben Verse findet sich ja der Pluralis Feminini 'אֲלֻמּוֹת'. Auch bei uns sagt nicht ein und derselbe Erzähler, zumal nicht der einfache und in seinem Dialekt befangene, fast in einem Atem „der Liter" und „das Liter". Neben 'מְאַלְּמִים' ist 'אֲלֻמִּים' nichts als eine anders vokalisierte Doppelschreibung.

Drittens ist auffällig 'בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה', denn ein einfaches 'בַּשָּׂדֶה' würde uns ebenso, ja noch mehr befriedigen. Dagegen vermissen wir 'בָּתוֹךְ' vor oder zwischen 'קָמָה אֲלֻמָּתִי'; denn so haben wir uns das Traumbild zu denken: Die Brüder sind über das ganze Feld verteilt, aber Joseph steht mit seiner Garbe oder vielleicht sinngemäßer mit seinem Garbenhaufen (Hocken) in der Mitte.

Lesen wir aber an diesen drei Punkten unseren Vermutungen gemäß, so kommt auch der Rhythmus zum Vorscheine. 'וְהִנֵּה' gehört, wie wir noch sehen werden, dem voraufgehenden Verse an.

וְהִנֵּה
אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים בַּשָּׂדֶה
וּבְתוֹךְ קָמָה אֲלֻמָּתִי

Von den Garben(-haufen) der Brüder muß ein letzter Dreitakter handeln. Schwerlich dürften an dieser Stelle v. 7 die Worte 'וַתִּשְׁתַּחֲוֶיןָ לַאֲלֻמָּתִי'

ursprünglich sein, ebenso wie — um das schon vorwegzunehmen — im zweiten Traumbild v. 9: מִשְׁתַּחֲוִים לִי. Die Welt der Träume ist zwar, wie jeder zu Spaß und Schrecken an sich selbst erfährt, eine Welt des Nichtahnbaren und wunderlichster Purzelbäume. Es ist an sich nichts darin zu finden, daß Garben oder Hocken sich verneigen. Aber schon bei Sonne, Mond und Sternen kann dieses Bild aus einer unbefangenen Phantasie nicht hervorgehen.[1] Wer da sieht, daß Sterne knicksen, hat in der Schule der Astronomen oder Astrologen gesessen. Die Träume der Josephdichtung zeichnen sich in allem Übrigen durch ihre anschauliche Klarheit aus, wie es von Gott gewirkte Träume auch müssen, um sich von den Träumen, welche Geisterspuk und darum Schäume sind, zu unterscheiden. Die Erklärer sind doch auch wohl an dem tiefsten Gehalt von Poesie, welche unserer Erzählung eigen ist, vorübergegangen, wenn sie an diesen Wendungen keinen Anstoß genommen haben. Joseph, der König unter den Brüdern, ist der liebliche Knabe, in dessen Träumen seine zukünftige Hoheit dem kundigen Deuter schon sichtbar wird, der aber selber von ihrem geheimen Sinne nichts weiß und sie in aller Unschuld seinen neidischen Brüdern erzählt. Wir dürfen nicht mit der Art eines modernen Seelenschilderers einen Zusammenhang zwischen diesen Träumen und einer besonderen Veranlagung des Träumenden herstellen, als seien sie in unserem Falle die Früchte des Hochmutes im Geiste des Knaben. Die Träume kommen von außen, in unserer Geschichte, weil sie wahr sind, von Gott. In dem Ausdrucke „sie verneigten sich vor mir", ist die Deutung schon enthalten. Aber nicht Joseph ist der Deuter, das sind die Brüder, die auch diese Wendung in Anschluß an das zweite Traumgesicht, im Munde führen. Lassen wir sie in v. 8 fort, so stellt sich wieder ein Dreitakter her.

וַתְּסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם

In dem übrigbleibenden Rest 'וְגַם־נִצְּבָה' dürfen wir eine Variante zu 'קָמָה' oder zum letzten Dreitakter sehen, die etwa 'וְגַם־נִצְּבוּ מְסֻבִּיב אֲלֻמֹּתֵיכֶם' geheißen haben könnte.

Ein wertvolles Mittel, aus unserer in wechselvoller Geschichte gebildeten und letztlich von einem Redaktor notdürftig geeinten Textgestalt, in welcher, um der Einheitlichkeit des Tones willen, die metrische Form, wo sie gar zu hell erklang, vielleicht absichtlich hin und wieder verschleiert worden ist, die alten poetischen Vorlagen herauszuschälen,

[1] Man erinnere sich an Raffaels Darstellung dieser Träume in den Loggien. Sie bestätigt alles, was von mir hier darüber gesagt werden wird.

ist dem Forscher an die Hand gegeben, wenn er den Text unter einer bestimmten Voraussetzung betrachtet. Das ist die Annahme, daß der alte epische Dichter es liebt zu stilisieren, einander parallele Berichte gleichmäßig und unter Benutzung derselben sprachlichen Wendungen aufzubauen. Innerhalb der Josephgeschichte wenigstens ist gerade diese Voraussetzung von derartig fruchtbringender Bedeutung, daß ich an ihrer Richtigkeit nicht mehr zu zweifeln vermag. Auch in unseren Versen führt ihre Anwendung eine wunderbare Klarheit herbei.

Das zweite Traumgesicht wird durch die Worte 'חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה' eingeleitet. Sollte es Zufall sein, daß vor dem ersten dieselben Wörter, nur in anderer Reihenfolge stehen 'חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה'? Wenn nur 'הַזֶּה אֲשֶׁר' wegzudenken wäre, das sich zwischen 'חלמתי' und 'חלום' so störend dazwischen drängt! Indessen scheint in diese Wendung, die, wo sie auch auftritt, entbehrlich ist und zugleich den Rhythmus stört, irgendein Redaktor verliebt gewesen zu sein. Schon gleich in v. 10 kehrt sie wieder, den Fluß der Verse unterbrechend. Wir lassen sie an beiden Stellen (und sonst) fort. 'וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ־נָא' (v. 6) dürfte als handschriftliche Variante zu 'וַיַּצֵּל ⟨אֹתוֹ⟩ לְאֶחָיו' (v. 5) zu erklären sein, wie neben אֹתוֹ 'וַיְסַפֵּר לְאֶחָיו' (v. 9) offenbar als Trümmer derselben Variante 'וַיֹּאמֶר הִנֵּה' zu finden ist. Folgerichtig bleibt dann in v. 6 vor 'חֲלוֹם' der Artikel 'ה' weg. Unserer Voraussetzung gemäß ergänzen wir den hinter 'אֶחָיו' v. 8 fehlenden Halbvers aus v. 10, wo, wie schon gesagt 'הַזֶּה אֲשֶׁר' zu entfernen ist. Dann liegt vor uns eine Gruppe von sechs Langzeilen, die einen klaren Zusammenhang ergeben.

יוֹסֵף הָיָה אֶת־אֶחָיו  רֹעֶה בַּצֹּאן וְהוּא נָעַר
וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם  וַיַּגֶּד אֹתוֹ לְאֶחָיו
חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה  אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים בַּשָּׂדֶה
וּבְתוֹךְ קֳמָה אֲלֻמָּתִי  וַתִּסְבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם
וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו  מֵה הַחֲלוֹם חָלַמְתָּ
הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ  אִם־מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ

Während im Berichte des ersten Traumes die Verderbnisse solche sind, wie sie bei der langen und unsicheren Überlieferung natürlich erscheinen, können wir im Berichte des zweiten Traumes eine bewußte Verkehrung des Zusammenhanges feststellen. Zunächst fällt unser Blick auf eine formale Unsauberkeit. Joseph erzählt den Traum nach v. 9 seinen Brüdern allein, in v. 10 jedoch schilt ihn deswegen sein Vater. Ein Redaktor, der diesen Widerspruch empfunden hat, hat hinter die Erzählung des Traumes an die Brüder eingeflickt 'וַיְסַפֵּר אֶל־אָבִיו וְאֶל־אֶחָיו'. Dadurch jedoch wird die Sachlage keineswegs gebessert, und die griechische

Übersetzung hat deshalb reinen Tisch gemacht und den Vater schon in den Satz, welcher die Erzählung des Traumes einleitet, eingefügt. Das ist ein höchst beachtenswerter Vorgang, wenn wir die Entstehung unseres Textes richtig beurteilen wollen, er lehrt uns, wie dieser nicht so sehr durch einen den ganzen Stoff verarbeitenden Redaktor zusammengeschmiedet worden ist, sondern zuerst Bericht neben Bericht zusammenhangslos gestanden hat und erst nach und nach in langen Zeiträumen, bald hier bald dort, eine vorhandene Schwierigkeit geglättet und so ein etwas einheitlicherer Text mehr entstanden als geschaffen ist. Wollen wir die Schwierigkeit wissenschaftlich beseitigen, so müssen wir sie zuerst in ihrem ganzen Umfange wiederherstellen und erfassen. Wir müssen festhalten, daß der Vater das Wort ergreift, wo wir es nicht vermuten, und daß die Brüder schweigen, wo wir nach der ganzen Anlage der Erzählung ihre Stimme zu vernehmen am begierigsten sein müssen. Diese Tatsachen brauchen nur hingestellt zu werden, so wird schon die Richtung klar, in welcher wir uns zu bewegen haben. An dem Auftreten des Vaters ist Anstoß zu nehmen. Er ist in der ganzen Sage als der liebende Vater gedacht, dessen eigene Ahnungen über die Zukunft des Sohnes mit dem Inhalt der Träume so ziemlich zusammenfallen. Es ist sehr verwunderlich, daß er hier für einen Moment seine Rolle wechselt, um, wie v. 11 Schluß zeigt, die alte Rolle unverändert wieder aufzunehmen und beizubehalten. Ein solches Schwanken im Seelenleben darzustellen, ist ein Lieblingsthema der Dichter unserer Zeit, dieser Hang und diese Gabe sind für sie geradezu charakteristisch, bei unseren größten Epikern, bei Stendhal, Dostojewsky oder Jakobsen bewundern wir gerade sie. Aber den altertümlichen Erzählern liegt auch nur der Versuch dazu gänzlich fern. Bei ihnen ist jede Person, wie GUNKEL gelegentlich einmal besonders hervorgehoben hat, durch Eine Eigenschaft charakterisiert. Sie zeichnen den Friedfertigen, den Eifersüchtigen, den Listigen, den Treuen, sie charakterisieren die ganze Brüderschar durch die Eine Eigenschaft des Neides. Daß die Brüder ihm grollen, verstehen wir, nicht weil sie ihn für hochfahrend halten, sondern weil sie die Erfüllung der Träume fürchten und zunichte machen wollen. Aber warum soll der Vater ihn schelten, der die Träume für Gottesboten, nicht für das Werk des Dünkels seines Sohnes hält und nur darum das Ereignis in seinem Herzen bewahrt! Man wird sich entschließen müssen, den scheltenden Vater wieder zu entfernen. Man wird also statt 'וַיִּגְעַר־בּוֹ אָבִיו' lesen müssen 'וַיִּגְעֲרוּ בוֹ אֶחָיו', statt 'וַיֹּאמֶר לוֹ' 'וַיֹּאמְרוּ לוֹ'. Und zu 'הֲבוֹא נָבוֹא' kann als Subjekt nur 'אַחֶיךָ' gedacht werden. Besser aber liest man statt dessen

'אֵלֶיךָ', also הֲבוֹא נָבוֹא אֵלֶיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה. Wie man sieht, die inhaltlichen Schwierigkeiten lösen, heißt ohne weiteres die metrische Form herstellen. Bis auf den Traum selber ist das ganze Stück metrisch klar, wenn wir, ähnlichen Fällen entsprechend, 'וַיֹּאמְרוּ לוֹ' als Variante zu 'וַיְנַעֲרוּ־בוֹ' (vgl. v. 8) und v. 9 'וַיֹּאמֶר הִנֵּה' (s. o.) als Varianten zu 'וַיְסַפֵּר אֹתוֹ' beurteilen.

| | |
|---|---|
| וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר | וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו |
| חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה | * * * * * * * * * |
| * * * * * * * * * | * * * * * * * * * |

| | |
|---|---|
| וַיְנַעֲרוּ־בוֹ אֶחָיו | מָה הַחֲלוֹם חָלַמְתָּ |
| הֲבוֹא נָבוֹא אַחֶיךָ | לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה |
| וַיְקַנְאוּ־בוֹ אֶחָיו | וְאָבִיו שָׁמַר אֶת־הַדָּבָר |

Und nun der Traum selber! In welche Zwiespältigkeit des Empfindens wirft nicht gerade dieser den Knaben, dem ihn zuerst der Lehrer erzählt! Er steht, wie auch der Erzähler es wünscht, ganz auf der Seite Josephs. Aber zumal, wenn er in einem Hause aufwächst, wo die väterliche Autorität als die höchste und unantastbare gilt, wird er wundersam berührt davon, daß, wenn auch nur im Traume, Vater und Mutter vor dem jüngsten Sohne sich zur Erde verneigen. Der Mensch der Antike mußte ebenso fühlen. Ihm blieb der Vater immer der Vater, dessen Stamm er fortzupflanzen und vor dem er sich auch als Mann ehrfürchtig zu beugen hatte. Für einen Vater aber war es ein Greuel zu denken, daß der Sohn sich über seine Eltern erheben werde. Wie sollte ein Dichter haben wagen dürfen, ein solches Schicksal in seinen Versen zu verherrlichen! Wie hätte er es können, ohne in sich und seinem Volke eine tiefe Erschütterung der gewohnten Weltauffassung hervorzurufen! Unsere Erzählung hat das auch nie ausgeführt. Nicht als Demütigflehender kommt Jakob nach Ägypten, sondern wie ein fürstlicher Gast mit Ehrerbietung begrüßt. Es ist darum höchst zweifelhaft, ob der Dichter diesen Traum so habe beschreiben können.

Er ist auch aus anderem Grunde anfechtbar. Dieser Erzählung liegt deutlich zu Grunde, daß Joseph der Jüngste der Brüder ist. Die Brüder stehen ihm immer als feste Einheit gegenüber, nirgendwo auch nur eine Andeutung, daß der kleine Benjamin zu Hause sitze. Es heißt ja auch der Geschichte die Spitze abbrechen, wenn sie davon erzählen wollte, wie ein älterer Bruder dem jüngeren voranstehen werde. Darum ist die Zahl Elf wahrscheinlich durch Zehn zu ersetzen. Sollte es nicht auch Befremden erregen, daß Joseph sich im Traume zu einem Sterne verwandelt sieht, ohne daß er gerade dies Allerseltsamste allem Übrigen vorausschickt?

Endlich ist zu sagen, daß das Gesicht einer menschlichen Erfahrung nicht entspricht. Sonne, Mond und Sterne sieht kein sterbliches Auge zugleich am Himmel erglänzen. GUNKEL hat versucht, den Traum aus astrologischen Vorstellungen und aus einem alten Sternenmythus abzuleiten. Ich vermag ihm darin nicht zu folgen. Denn wie der erste Traum aus der Umwelt des Knaben stammt, so muß es auch der zweite tun. Er kennt den Himmel des Tages und den der Nacht, zu dem die Augen des einsam wachenden Hirtenburschen hinaufgezogen werden müssen. An den Himmel der Nacht, an den Mond und die Sterne, muß der Traum anknüpfen. Und da kann es nicht zweifelhaft sein, wer unter dem Monde vorgestellt werden soll: der Knabe. Die Brüder aber sind die Sterne, die ihn in leuchtendem Kranze umstehen.

Wie der erste Traum den Ort angibt, wo seine Handlung spielt, so wird es auch ursprünglich im zweiten geschehen sein: in dem שֶׁמֶשׁ wird ein שָׁמַיִם untergegangen sein. Und wie im ersten Traum, so wird im zweiten dem „Ich" des Träumers das „Ihr" der Brüder gegenüber gestanden haben. So also mag der echte Sinn gewesen sein: „Noch einen Traum träumte ich, und siehe da, am Himmel der Mond war ich, ihr aber waret zehn Sterne, und die Sterne umkreisten den Mond". Auf Hebräisch würde das etwa folgendermaßen lauten:

חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה  בַּשָּׁמַיִם הַיָּרֵחַ אָנִי
וְאַתֶּם עֲשָׂרָה כּוֹכָבִים  וְהַכּוֹכָבִים סָבְבוּ אֶת־הַיָּרֵחַ

Der zweite kleine Abschnitt behandelt Josephs Sendung und Wanderung zu seinen Brüdern. Auch hier lassen sich wenigstens zwei Fäden der Erzählung voneinander absondern. Das Thema hat zur Voraussetzung, daß die Brüder von Hause fortgegangen sind, während der Kleine bei seinem Vater daheim geblieben ist. Das wird uns nur einmal in v. 12 erzählt:

וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת אֶת־צֹאן אֲבִיהֶם בִּשְׁכֶם

Aber ein Anhalt, ob dieser Vers diesem oder jenem Bericht oder — wenigstens in seiner gegenwärtigen Fassung — einem Redaktor zueigen ist, fehlt. In v. 13 darf man aus dem Namen 'יִשְׂרָאֵל' schließen, daß die Erzählung aus v. 3 hier fortläuft. Wir wollen sie A nennen, im Unterschiede von der in v. 4 ff. überlieferten, die wir mit B bezeichnen. A bricht zunächst hinter 'אֲלֵיהֶם' ab.

וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלוֹא
אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לְכָה
אֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם

Dann beginnt mit Wechsel des Rhythmus B.

וַיֹּאמֶר לָוֹ הִנֵּנִי
וַיֹּאמֶר לָוֹ לֵךְ־נָא רְאֵה אֶת־שְׁלֹם אַחֶיךָ וְאֶת־שְׁלֹם הַצֹּאן
וְהָשִׁבֵנִי דָּבָר <מֵהֶם> וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן

Die Worte וַיָּבֹא שְׁכֶמָה schließen den voraufgehenden letzten Vers von A ab. Die beiden in B vorgenommenen Textänderungen bedürfen keiner Rechtfertigung. Den beginnenden Halbvers können wir nicht unschwer erraten וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יוֹסֵף. Da, wie wir sehen werden, in A mit v. 15 eine neue Strophe beginnt, so dürfen wir vermuten, daß der Fortgang eine viertaktige Langzeile ausfüllte. Sie muß ferner שְׁכֶם enthalten und an v. 13 angeklungen haben. Diese Bedingungen erfüllt v. 12 nach Entfernung von אֶת־צֹאן אֲבִיהֶם: וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת בִּשְׁכֶם.

Nach B wird v. 12 deshalb nicht hingehören, weil wegen des Namens חֶבְרוֹן der Ort der Handlung nicht שְׁכֶם gewesen sein wird. B wird, das dürfen wir schon hier aussprechen, die judäische Gestalt der Sage sein. Jakob soll der Heilige von Hebron sein. In dieser Gestalt der Überlieferung wird Juda hervortreten, wahrscheinlich gedacht als der Erstgeborene, der des Vaters eigentlichstes Erbland zu Besitz erhält. Das wird sich auch als das Richtige erweisen.

A setzt sich fort in v. 15—17. Wieder ist וְהִנֵּה als störend zu streichen. In diesem Falle fehlt es auch in LXX. Es wird uns, ohne daß die Erzählung das irgendwie erforderte, erzählt, daß Joseph von Sichem weiterziehen muß, bis Dothan, um seine Brüder zu erreichen. Natürlich, wenn er nach Sichem gesandt wird, so ist ursprünglich auch Sichem als Ort der Handlung gedacht. Nicht weil Sichem zu nahe bei des Vaters Wohnung liegt und deswegen die Schandtat der Brüder dort unmöglich wäre, wird Dothan an die Stelle von Sichem gesetzt. Man wird vielmehr behaupten dürfen, daß zwei Orte den Anspruch erhoben, die Stätte dieses hochberühmten Ereignisses zu sein, und daß der Lokalpatriotismus von Dothan einen findigen Kopf veranlaßt hat, die beiden folgenden Strophen zwar ohne poetischen Gehalt aber unauffällig und mit formalem Geschick in den Zusammenhang von A einzuarbeiten.

וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ וְהִנֵּה תֹעֶה בַּשָּׂדֶה
וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה־תְּבַקֵּשׁ
וַיֹּאמֶר אֶת־אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ
הַגִּידָה־נָּה לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים

וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה
כִּי שָׁמַעְתִּי אֹמְרִים נֵלְכָה דֹתָיְנָה

וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו
וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן . . . . . .

Es folgt von v. 18 an das kleine Stück, welches die Schandtat der Brüder erzählt. Wieder treten mindestens zwei Quellen nebeneinander hervor; wie Ruben neben Juda, die Ismaeliter neben den Midianitern beweisen. v. 19 gehört wegen des Ausdrucks 'בַּעַל הַחֲלֹמוֹת' der Quelle B an, und dazu stimmt auch der Rhythmus; denn in v. 19 wie in v. 18 und v. 21 herrscht der Dreitakt vor. In v. 20 ist inhaltlich nicht alles in Ordnung. Bei וְאָמַרְנוּ fragen wir mit Recht, wem die Brüder es sagen wollen. Da die Sage sich in dem einmal gezogenen Kreise hält, so dürfen wir nicht annehmen, daß sie es „Jedermann" sagen wollen; denn „Jedermann" spielt bei ihnen keinerlei Rolle. Vielmehr müssen sie hier von ihrem Vater gesprochen und verabredet haben, wie sie dem gegenüber die Tat verbergen wollen. Daher hier die Lücke im Verse. Die Worte „und wir wollen sehen was aus seinen Träumen wird" gehören sinngemäß vor „und wir wollen sagen".

. . . . . וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק
וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ
וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה בָּא[1]
וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִיכֵהוּ בְּאַחַד הַבֹּרוֹת
וְנֹרְאֶה מַה־יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו . . . . . וְאָמַרְנוּ
חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ . . . . . .

Wir werden noch sehen, wie die Lücken auszufüllen sind. Die Quelle A kommt in den v. 21ff. zum Worte. Indessen der Anfang ist nicht ohne Schwierigkeit zu lesen. Zweimal beginnt Ruben zu sprechen, und man hat schon seit langem die ja auch nahe liegende Vermutung gehegt, daß hier zwei Berichte nebeneinander stünden. Man hat in dem einen Falle Ruben durch Juda ersetzt. Allein sowohl v. 21 als v. 22 machen den Eindruck, als läge ihnen ein viertaktiger Rhythmus zugrunde, und wir werden deshalb hier wie sonst häufig nicht mit zwei Quellen, sondern nur mit zwei handschriftlichen Varianten derselben Quelle zu tun haben. Der erste Vers lautet וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם.
Die zweite Hälfte dieses Verses scheint nicht ursprünglich zu sein, denn sie nimmt in störender Weise den späteren Viertakter vorweg: לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם
Sie wird eine bessere Variante verdrängt haben, und diese mag uns in וַיֹּאמֶר (v. 21) und וַיֹּאמֶר רְאוּבֵן אֲלֵיהֶם in entstellter Form erhalten sein, so daß wir etwa so zu lesen haben וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
Der daran anschließende Vers müßte dann den Schluß von v. 21 und

[1] In diesem Halbvers ist ein Wort überschüssig, entweder 'הַלָּזֶה' oder 'בָּא'. Vielleicht darf man sogar lesen: הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת

die ersten Worte Rubens in v. 22 umfassen וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם — לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ אַל־תִּשְׁפְּכוּ[1]
Es folgt nach Streichung von הַזֶּה אֲשֶׁר (vgl. oben): הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל־הַבּוֹר בַּמִּדְבָּר
In den Worten וְיָד אַל־תִּשְׁלְחוּ־בוֹ muß der Rest einer Variante vorhanden sein.[2] In v. 23 liegt wiederum der Text in zwei Varianten vor: In der einen stand אֶת־יוֹסֵף אֶת־כָּתָּנְתּוֹ, in der anderen statt dessen אֶת־כְּתֹנֶת פַּסִּים. Statt אֲשֶׁר עָלָיו liest man sowohl des Sinnes als des Rhythmus wegen besser מֵעָלָיו, statt וַיִּקָּחֻהוּ in v. 24 besser וַיִּקְחוּ. Ein letzter Vers muß von dem Weggange der Brüder vom Brunnen erzählt haben, und man könnte vermuten, daß der Anfang von v. 25 seine Reste aufbewahre, wenn man statt וַיֵּשְׁבוּ etwa וַיָּשׁוּבוּ lesen und dahinter eine Lücke annehmen dürfte. Indessen werden wahrscheinlicher diese Worte der Quelle B angehören.

| | |
|---|---|
| וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם* | *Variante: וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם |
| לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ <וְ>אַל־תִּשְׁפְּכוּ־דָם | Dublette: רְאוּבֵן und וַיֹּאמֶר |
| הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל־הַבּוֹר בַּמִּדְבָּר | וְיָד אַל־תִּשְׁלְחוּ־בוֹ? |
| לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם | ?Urspr. Variante: וַיַּצִּלֵהוּ מִיָּדָם לְהָשִׁיבוֹ אֶל־אָבִיו |

| | |
|---|---|
| וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־בָּא יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו | |
| וַיִּפְשְׁטוּ אֶת־כָּתֹנֶת הַפַּסִּים* <מֵ>עָלָיו | *Variante: אֶת־יוֹסֵף אֶת־כָּתְנְתּוֹ |
| וַיִּקָּחוּ וַיַּשְׁלִכוּ אֹתוֹ הַבּוֹרָה | |
| וְהַבּוֹר <הָיָה>רֵק<וְ>אֵין בּוֹ מָיִם? | |

Wir haben nunmehr schon einige feste Richtlinien für unsere weitere Quellenscheidung gewonnen. A nennt den Vater 'Israel', leitet den Haß der Brüder aus dem Geschenke des Ärmelrockes ab, läßt die Brüder in Sichem weiden und Ruben den Mord listig verhindern, dadurch, daß er die Brüder veranlaßt, Joseph in die Zisterne zu werfen; diese Quelle kennt den Ort des Ereignisses genau.

B hat das Traummotiv, spricht von mehreren Brunnen ganz unbestimmt, und als Ort der Handlung ist eine Gegend in Juda gedacht. In ihr wird Juda derjenige sein, der wenigstens ein Blutvergießen verhindert. Mit Juda gehören die Ismaeliter zusammen.

Hieraus folgt, daß die Midianiter aus A stammen.

Auf B wiederum weist die Wendung חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ und, da Israel in A der Name des Vaters ist, wird Jakob seine Bezeichnung in B gewesen sein.

Zu A gehört folglich der Anfang von v. 28.

וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים
וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר

[1] Dem Sprachgebrauch von A entspricht die Einfügung des Akkusativpartikel 'אֶת'. Wir schlagen folgende Fassung vor: לֹא נַכֶּנּוּ אֶת־נַפְשׁוֹ וְאַל־תִּשְׁפְּכוּ אֶת־דָּמוֹ

[2] Vielleicht stammen die Worte aus B. Var. zu v. 27 ?וְיָדֵנוּ אַל־תְּהִי־בוֹ

Wie wir sehen, fallen rhythmische und inhaltliche Verwandtschaft zusammen. Zwei Verse der Strophe fehlen: Wir vermissen wenigstens zu hören, daß sie am Brunnen lagern und Joseph sehen. Der Anfang von v. 25 könnte folglich auch an diese Stelle gehören.

Die Fortsetzung unseres Berichtes A findet sich in v. 29/30.

וַיָּשָׁב רְאוּבֵן אֶל־הַבּוֹר וְהִנֵּה
אֵין־יוֹסֵף בַּבּוֹר וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו
וַיָּשָׁב אֶל־אֶחָיו וַיֹּאמֶר ‹אֲלֵיהֶם›
הַיֶּלֶד אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה אֲנִי בָּא

Wieder finden wir ein Stück aus diesem Bericht in v. 32 (wegen des Ausdrucks כְּתֹנֶת הַפַּסִּים). Weil sie den Ärmelrock zu ihrem Vater bringen (וַיָּבִיאוּ), kann das Wort וַיְשַׁלְּחוּ am Anfang nicht dieser Quelle entstammen. Die einleitenden Worte sind verloren gegangen. Da die Brüder hier wieder eingeführt werden, so wird אֶחָיו, und außerdem wird wohl וַיִּקְחוּ zu ergänzen sein. Also:

‹וַיִּקְחוּ אֶחָיו› אֶת־כְּתֹנֶת הַפַּסִּים
וַיָּבִיאוּ אֶל־אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מָצָאנוּ
הַכֶּר־נָא הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִוא אִם־לֹא
וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי

Unmittelbar schließt hieran an der Text von v. 34b und v. 35a und b, eine letzte Viertakterstrophe mit einer kleinen, unbedeutenden Lücke vor כִּי in v. 35. Da כִּי selber störend wirkt, so liegt die Annahme nahe, daß in ihm die entstellten Trümmer des verloren gegangenen Wortes (wahrscheinlich wieder wie oben אֲלֵיהֶם) vorliegen.

וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ יָמִים רַבִּים
וַיָּקוּמוּ כָל־בָּנָיו וְכָל־בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ
וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר . . כִּי . .
אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה

Der letzte Vers unseres Gedichtes ist v. 36a: Er gehört indessen an die Spitze von Kap. 39.

Alles Übrige ist für B in Anspruch zu nehmen. Es ist inhaltlich ein im ganzen befriedigender Zusammenhang. Aber es tritt in diesem Falle deutlich zutage, wie wenig man aus dem Vorhandensein eines inhaltlich einwandfreien Textes auf seine Ursprünglichkeit und Reinheit schließen darf. Denn der Rhythmus der Quelle B, der doppelte Dreitakter, ist zu Anfang, wo der Inhalt ganz unbedenklich ist, keineswegs rein durchzuführen. v. 25 entzieht sich, soweit ich erkennen kann, überhaupt jeglicher Rhythmisierung.

In v. 26 ist der Ausdruck 'כַּסִּינוּ אֶת־דָּמוֹ' von jeher aufgefallen, und

man hat gemeint, ihn durch Annahme eines nicht nachweisbaren, sonderbaren Glaubens erklären zu sollen. Wie die Rhythmisierung lehrt, ist die Wendung unvollständig, und es ist vermutlich 'יָדֵנוּ' zu ergänzen: „Was für ein Gewinn wäre es, unsern Bruder zu töten und so unsere Hände mit seinem Blut zu bedecken."

In v. 27 genügt nicht 'וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו'; denn die Geschichte verlangt nicht nur, daß die Brüder Juda hören, sondern auch, daß sie ihm gehorchen. Also ist 'בְּקוֹלוֹ' hinzuzufügen, wie das auch das Metrum verlangt.

In v. 28 fehlt vor 'בְּעֶשְׂרִים כֶּסֶף' ein Takt. Am einfachsten ergänzt man 'וַיִּקְנוּהוּ'. Indessen, wenn man die im übrigen herrschende Erzählungsweise in Erwägung zieht, so vermißt man die Einführung der Ismaeliter als Subjekt (auch zu 'וַיָּבִיאוּ'), andererseits kann man neben 'אֶת־יוֹסֵף' ein kurz voraufgehendes, ihn bezeichnendes pronominales Akkusativobjekt nicht gut annehmen. So könnte die Verderbnis doch umfassender und unser Text nur die Zurechtmachung einer unleserlichen Stelle (wie sonst nur zu oft!) sein. Etwa 'וַיִּשְׁקְלוּ הַיִּשְׁמְעֵאלִים כֶּסֶף'?

Die Verse lauten nun etwa folgendermaßen:

* * * * * * * * * וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־אֶחָיו
מַה־בֶּצַע כִּי נַהֲרֹג אֶת־אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת־דָּמוֹ ‹יָדֵנוּ›
לְכוּ וְנִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים וְיָדֵנוּ אַל־תְּהִי בּוֹ
כִּי אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ הוּא
* * * * * * * * * וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו ‹בְּקוֹלוֹ›
וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים ‹וַיִּשְׁקְלוּ הַיִּשְׁמְעֵאלִים כֶּסֶף›
וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף מִצְרַיְמָה

Hier ist eine Lücke festzustellen. Die Brüder sind wieder als Subjekt einzuführen. Also fehlt eine Langzeile.

* * * * * * * * * וַיִּקְחוּ אֶת־כְּתֹנֶת יוֹסֵף
וַיִּטְבְּלוּ אֶת־הַכְּתֹנֶת בַּדָּם וַיִּשְׁלְחוּ * * * * * * * *
חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף
וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָיו וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו
* * * * * * * * * וַיֵּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו

Wenn es hier heißt: „Sie tauchten den Rock in Blut und sandten", so kann keine Wahl in der Ergänzung möglich sein. Es fehlen die Worte: „zu ihrem Vater und sprachen (oder indem sie sprachen), also: 'אֶל־אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ' oder 'לֵאמֹר'.

Von hier aus werfen wir noch einen Blick auf v. 20 zurück, wo wir Lücken hatten feststellen müssen. Jetzt können wir sagen, wie sie auszufüllen sind. Vor 'וְנֹאמַר' stand 'וְנִשְׁלַח אֶל־אָבִינוּ' und hinter 'אֲכָלַתְהוּ' hieß der vermißte Halbvers 'טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף'.

Dem Satze: „Aber sein Vater beweinte ihn“ muß ein anderer gegenüber gestanden haben, der von dem entgegengesetzten Verhalten der Brüder handelte, vielleicht „und seine Brüder vergaßen ihn“:

וַיִּשְׁכְּחוּ אֶחָיו אֶת־יוֹסֵף  וַיִּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו.

Auch B wird strophenähnliche Gruppierung der Verse gehabt haben, und zwar scheinen immer 6 Langzeilen eine solche Gruppe gebildet zu haben. Ein Blick auf die versuchte Wiederherstellung des Textes auf den folgenden Blättern macht das deutlich.

Den Beschluß dieses kleinen Aufsatzes bilden:

1. Der Text des Kapitels in kritischer Gestalt,
2. Die Viertakter-Quelle,
3. Die Dreitakter-Quelle,

mit den Ergänzungen, denen, wie nicht erst gesagt zu werden braucht, eine objektive Gewißheit nicht innewohnen kann.

Ich bemerke, daß eine Untersuchung der späteren Kapitel bis 41 einschl. die hier festgestellten Resultate im ganzen bestätigt. Darüber hinaus ist eine Rhythmisierung, mir wenigstens, nur sehr spärlich geglückt. Wohl aber ist sie auf andern Gebieten der Vätersagen von Erfolg gewesen. Die sich hierauf beziehenden Arbeiten werde ich baldigst vorlegen. Die Namen „Jahwist“ und „Elohist“ habe ich absichtlich vermieden. Inwiefern die Hypothesen, welche dieser Namengebung zugrunde liegen, vor der weiteren Forschung stand halten werden, muß sich noch herausstellen. Allein auch wenn deren Gültigkeit eingeschränkt werden müßte, wird doch ihre epochemachende Bedeutung von keinem geleugnet werden, welcher erkannt hat, wieviel auf dem Gebiete der Wissenschaft die Schule und ihre Tradition und wie wenig dagegen die Leistung des Einzelnen in Betracht kommt. Das Wort „Und was man ist, das blieb man andern schuldig“, erweist sich auf keinem andern Gebiete mehr als auf unserem als die Wahrheit.

---

## Der Text von Genesis 37, 2—35.

B 2 יוֹסֵף *1 הָיָה רֹעֶה  אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר
C *2 וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת־דִּבָּתָם רָעָה אֶל־אֲבִיהֶם

*1 (v. 2) בֶּן־שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה  *2 אֶת־בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו

A 3 יִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף מִכָּל־בָּנָיו
*וְעָשָׂה־לוֹ כְּתֹנֶת פַּסִּים
4 וַיִּרְאוּ אֶחָיו* וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ
וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּר־<לוֹ> לְשָׁלֹם

B 5 וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם } וַיַּגֶּד <אֹתוֹ> לְאֶחָיו*
6 וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ־נָא

ה חֲלוֹם[1]* חָלָמְתִּי 7 וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים[1]* <בַּשָּׂדֶה>
<וּבְתוֹךְ> } [2]*קָמָה אֲלֻמָּתִי [3]*וַתְּסֻבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם[4]*
וְגַם נִצָּבָה

8 וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו . . . . . .
הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם־מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ*

9 וַיֹּסֶף עוֹד חֲלוֹם אַחֵר } וַיְסַפֵּר אֹתוֹ לְאֶחָיו
וַיֹּאמֶר[1]*

חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ . . .
וְאַחַד עָשָׂר כּוֹכָבִים . . . . . .[2]*

10 [1]*וַיִּגְעַר - בּוֹ אָבִיו } מָה הַחֲלוֹם[2]* חָלַמְתָּ
וַיֹּאמֶר - לוֹ . . . . . }

הֲבוֹא נָבוֹא[3]* אֲחִיךָ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה
11 וַיְקַנְאוּ בוֹ אֶחָיו וְאָבִיו שָׁמַר אֶת־הַדָּבָר
A 12 וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעֹת *בִּשְׁכֶם
13 וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלוֹא
אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לְכָה
אֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם

B . . . . . וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּנִי

14 וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ־נָא רְאֵה } אֶת־שְׁלֹם אַחֶיךָ
וְאֶת שְׁלֹם הַצֹּאן

וַהֲשִׁיבֵנִי דָּבָר . . . וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן

A וַיָּבֹא שְׁכֶמָה
15 וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ* תֹּעֶה בַּשָּׂדֶה
וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה־תְּבַקֵּשׁ

---

(v. 3) * כִּי־בֶן־זְקֻנִים הוּא לוֹ
(v. 4) *כִּי אֹתוֹ אָהַב אֲבִיהֶם מִכָּל־אֶחָיו
(v. 5) * וַיּוֹסִיפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ
(v. 6) [1]*הַזֶּה אֲשֶׁר (v. 7) [1]*אֲלֻמִּים [2]*וְהִנֵּה [3]* הִנֵּה [4]*וַתִּשְׁתַּחֲוֶינָה לַאֲלֻמָּתִי
(v. 8) * וַיּוֹסִיפוּ עוֹד שְׂנֹא אֹתוֹ עַל־חֲלֹמוֹתָיו וְעַל־דְּבָרָיו
(v. 9) [1]* הִנֵּה [2]* מִשְׁתַּחֲוִים־לִי
(v. 10) [1]*וַיִּסְפֹּר אָל־אָבִיו וְאֶל־אֶחָיו [2]*הַזֶּה אֲשֶׁר [3]*אֲנִי וְאִמְּךָ וְ
(v. 12) * אֶת־צֹאן אֲבִיהֶם
(v. 15) *וְהִנֵּה

16 וַיֹּאמֶר אֶת־אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ
הַגִּידָה־נָּא לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים

17 וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסְעוּ מִזֶּה
כִּי שָׁמַעְתִּי אֹמְרִים נֵלְכָה דֹתָיְנָה
וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו
. . . . . וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן

18 B . . . . . וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק
וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַכְּלוּ אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ

19 וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת } הַלָּזֶה / בָּא

20 וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ וְנַשְׁלִיכֵהוּ בְאַחַד הַבֹּרוֹת
וְנֹרְאֶה מַה־יִּהְיוּ חֲלֹמֹתָיו . . . . . וְאָמַרְנוּ
חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ . . . . . .

A 21 * וַיִּשְׁמַע } רְאוּבֵן וַיַּצִּילֵהוּ מִיָּדָם
וַיֹּאמֶר . . .
22 וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם רְאוּבֵן } לֹא נַכֶּנּוּ נָפֶשׁ / אַל־תִּשְׁפְּכוּ־דָם
הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל־הַבּוֹר[1]* בַּמִּדְבָּר
[2]*לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם
. . . . . לְהָשִׁיבוֹ אֶל־אָבִיו

23 וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־בָּא יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו
וַיַּפְשִׁיטוּ } אֶת־יוֹסֵף אֶת־כָּתָנְתּוֹ / את־כתנת הפסים } * - עָלָיו

24 וַיִּקָּחוּהוּ וַיַּשְׁלִיכוּ אֹתוֹ הַבֹּרָה*
וְהַבּוֹר ‹הָיָה› רֵק אֵין בּוֹ מָיִם

B 25 וַיֵּשְׁבוּ לֶאֱכָל־לֶחֶם וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אֹרְחַת יִשְׁמְעֵאלִים בָּאָה
מִגִּלְעָד וּגְמַלֵּיהֶם נֹשְׂאִים נְכֹאת וּצְרִי וָלֹט הוֹלְכִים
לְהוֹרִיד מִצְרָיְמָה 26 וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־אֶחָיו
מַה־בֶּצַע כִּי נַהֲרֹג אֶת־אָחִינוּ וְכִסִּינוּ אֶת־דָּמוֹ . . . .
27 לְכוּ וְנִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים וְיָדֵנוּ אַל־תְּהִי־בוֹ
. . . . . כִּי־אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ הוּא

A 28 וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו . . . .
וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים
וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר
B וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים
. . . . בְּעֶשְׂרִים כֶּסֶף וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף מִצְרָיְמָה

---

2. Viertakter. 1. Viertakter *

[1]* הַזֶּה אֲשֶׁר [2]* וְיָד אַל־תִּשְׁלְחוּ־בוֹ (v. 22)

* אֲשֶׁר (v. 23)

A 29 וַיָּשָׁב רְאוּבֵן אֶל־הַבּוֹר וְהִנֵּה
אֵין־יוֹסֵף בַּבּוֹר וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו
30 וַיָּשָׁב אֶל־אֶחָיו וַיֹּאמֶר . . . .
הַיֶּלֶד אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה* בָּא
B 31 וַיִּקְחוּ אֶת כְּתֹנֶת יוֹסֵף וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים
וַיִּטְבְּלוּ אֶת־הַכְּתֹנֶת בַּדָּם 32 וַיְשַׁלְּחוּ . . . . . .
A . . . . . אֶת־כְּתֹנֶת הַפַּסִּים
וַיָּבִיאוּ אֶל־אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מָצָאנוּ
הַכֶּר־נָא הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִוא אִם־לֹא
33 וַיַּכִּירָהּ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי
B חַיָּה רָעָה אֲכָלָתְהוּ טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף
34 וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלֹתָו וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו
A וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ יָמִים רַבִּים
35 וַיָּקֻמוּ כָל־בָּנָיו וְ[כָל־]בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ
וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר . . . כִּי .
אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה
B . . . . . וַיִּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו

---

## Die Viertakter-Überlieferung(A).

I

יִשְׂרָאֵל אָהַב אֶת־יוֹסֵף *מִכָּל־בָּנָיו
וְעָשָׂה לוֹ<אֶת־>כְּתֹנֶת פַּסִּים
וַיִּרְאוּ אֶחָיו וַיִּשְׂנְאוּ אֹתוֹ
וְלֹא יָכְלוּ דַּבְּר־לוֹ לְשָׁלֹם

II

וַיֵּלְכוּ אֶחָיו לִרְעוֹת בִּשְׁכֶם
וַיֹּאמֶר יִשְׂרָאֵל אֶל־יוֹסֵף הֲלוֹא
אַחֶיךָ רֹעִים בִּשְׁכֶם לֵכָה
וְאֶשְׁלָחֲךָ אֲלֵיהֶם וַיֹּאמֶר שְׁכֶמָה

III

וַיִּמְצָאֵהוּ אִישׁ תֹּעֶה בַּשָּׂדֶה
וַיִּשְׁאָלֵהוּ הָאִישׁ לֵאמֹר מַה־תְּבַקֵּשׁ

---

(v. 30) *אֲנִי

(I 1) *Besser מֵאֶחָיו

וַיֹּאמֶר אֶת־אַחַי אָנֹכִי מְבַקֵּשׁ
הַגִּידָה־נָּא לִי אֵיפֹה הֵם רֹעִים

IV

וַיֹּאמֶר הָאִישׁ נָסָעוּ מִזֶּה
כִּי שָׁמַעְתִּי אֹמְרִים נֵלְכָה דֹתָיְנָה
וַיֵּלֶךְ יוֹסֵף אַחַר אֶחָיו
. . . . . וַיִּמְצָאֵם בְּדֹתָן

V

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

VI

וַיִּשְׁמַע רְאוּבֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
לֹא נַכֶּנּוּ אֶת־נַפְשׁוֹ וְאַל־תִּשְׁפְּכוּ אֶת־דָּמוֹ
הַשְׁלִיכוּ אֹתוֹ אֶל־הַבּוֹר בַּמִּדְבָּר
וַיַּצִּילֵהוּ מִיָּדָם לַהֲשִׁיבוֹ אֶל־אָבִיו*

VII

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר־בָּא יוֹסֵף אֶל־אֶחָיו
וַיַּפְשִׁיטוּ אֶת־יוֹסֵף אֶת־כָּתָנְתּוֹ כְּתֹנֶת הַפַּסִּים*
וַיִּקְחוּ וַיַּשְׁלִיכוּ אֹתוֹ הַבּוֹרָה
וְהַבּוֹר הָיָה רֵק וּמַיִם אֵין־בּוֹ

VIII[1]

וַיַּעַבְרוּ אֲנָשִׁים מִדְיָנִים סֹחֲרִים
. . . . . .
וַיִּמְשְׁכוּ וַיַּעֲלוּ אֶת־יוֹסֵף מִן־הַבּוֹר
. . . . . .

IX

וַיָּשָׁב רְאוּבֵן אֶל־הַבּוֹר וְהִנֵּה
אֵין־יוֹסֵף בַּבּוֹר וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו
וַיָּשָׁב אֶל־אֶחָיו וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם
הַיֶּלֶד אֵינֶנּוּ וַאֲנִי אָנָה בָּא

(VI$_4$) *לְמַעַן הַצִּיל אֹתוֹ מִיָּדָם

(VII$_2$) *אֶת־כְּתֹנֶת פַּסִּים

[1] Ich nehme jetzt an, daß hier eine Strophe, die von den Brüdern handelte, ausgefallen ist.

X

וַיִּקְחוּ אֶחָיו אֶת־כְּתֹנֶת הַפַּסִּים
וַיָּבִיאוּ אֶל־אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ זֹאת מָצָאנוּ
הַכֶּר־נָא הַכְּתֹנֶת בִּנְךָ הִוא אִם־לֹא
וַיַּכִּירֶהָ וַיֹּאמֶר כְּתֹנֶת בְּנִי

XI

וַיִּתְאַבֵּל עַל־בְּנוֹ יָמִים רַבִּים
וַיָּקֻמוּ כָּל־בָּנָיו וְ[כָל־]בְּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ
וַיְמָאֵן לְהִתְנַחֵם וַיֹּאמֶר . כי . .
אֵרֵד אֶל־בְּנִי אָבֵל שְׁאֹלָה

---

## Die Dreitakter-Überlieferung(B).

I

יוֹסֵף הָיָה אֶת־אֶחָיו — רֹעֶה בַּצֹּאן וְהוּא נָעַר
וַיַּחֲלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם — וַיַּגֶּד אֹתוֹ לְאֶחָיו[z]
חֲלוֹם חָלַמְתִּי וְהִנֵּה — אֲנַחְנוּ מְאַלְּמִים בַּשָּׂדֶה
וּבַתּוֹךְ קָמָה אֲלֻמָּתִי — וְתִסֻּבֶּינָה אֲלֻמֹּתֵיכֶם
וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו — מֶה הַחֲלֹם חָלָמְתָּ
הֲמָלֹךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ — אִם־מָשׁוֹל תִּמְשֹׁל בָּנוּ

II

וַיַּחֲלֹם עוֹד חֲלוֹם אַחֵר — וַיְסַפֵּר[z] אֹתוֹ לְאֶחָיו
חָלַמְתִּי חֲלוֹם עוֹד וְהִנֵּה — בַּשָּׁמַיִם הַיָּרֵחַ אָנֹכִי
וְאַתֶּם עֲשָׂרֵה כּוֹכָבִים סֹבְבִים — וְהַכּוֹכָבִים סֹבְבִים אֶת־הַיָּרֵחַ
וַיִּגְעַר־בּוֹ[z] אָחָיו — מֶה הַחֲלוֹם חָלָמְתָּ
הֲבוֹא נָבוֹא אַחֶיךָ — לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְךָ אָרְצָה
וַיְקַנְּאוּ בוֹ אֶחָיו — וְאָבִיו שָׁמַר אֶת־הַדָּבָר

III

*** *** *** *** *** ***
*** *** *** *** *** ***
*** *** *** *** *** ***

---

(I$_2$) [z]וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם שִׁמְעוּ־נָא (I$_4$) [z]נִצְּבָה (II$_2$) [z]וַיֹּאמֶר . . . . . (II$_4$) [z]וַיֹּאמְרוּ לוֹ

וַיִּקְרָא יַעֲקֹב יוֹסֵף  וַיֹּאמֶר לוֹ הִנְּנִי
וַיֹּאמֶר לוֹ לֶךְ־נָא  רְאֵה אֶת־שְׁלֹם אַחֶיךָ[1]
וַהֲשִׁבֵנִי דָבָר [illegible]  וַיִּשְׁלָחֵהוּ מֵעֵמֶק חֶבְרוֹן

IV

*** *** ***  וַיִּרְאוּ אֹתוֹ מֵרָחֹק
וּבְטֶרֶם יִקְרַב אֲלֵיהֶם  וַיִּתְנַכְּלִי אֹתוֹ לַהֲמִיתוֹ
וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו  הִנֵּה בַּעַל הַחֲלֹמוֹת הַלָּזֶה[1]
וְעַתָּה לְכוּ וְנַהַרְגֵהוּ  וְנַשְׁלִיכֵהוּ בְאַחַד הַבֹּרוֹת
וְנִרְאֶה מַה־יִּהְיוּ חֲלֹמוֹתָיו  וּנְשַׁלַּח אֶל־אָבִינוּ וְאָמַרְנוּ
חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ  טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף

V

וַיֵּשְׁבוּ לֶאֱכָל־לֶחֶם
וַיִּשְׂאוּ עֵינֵיהֶם וַיִּרְאוּ וְהִנֵּה אֹרְחַת יִשְׁמְעֵאלִים
בָּאָה מִגִּלְעָד וּגְמַלֵּיהֶם נֹשְׂאִים נְכֹאת וּצְרִי
וְלֹט הוֹלְכִים לְהוֹרִיד מִצְרַיְמָה

VI

*** *** ***  וַיֹּאמֶר יְהוּדָה אֶל־אֶחָיו
מַה־בֶּצַע כִּי־נַהֲרֹג אֶת־אָחִינוּ  וְכִסִּינוּ אֶת־דָּמוֹ יָדֵנוּ
לְכוּ וְנִמְכְּרֶנּוּ לַיִּשְׁמְעֵאלִים  וְיָדֵנוּ אַל־תְּהִי־בוֹ
כִּי־אָחִינוּ בְשָׂרֵנוּ הוּא  *** *** ***
וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָיו בְּקוֹלוֹ  וַיִּמְכְּרוּ אֶת־יוֹסֵף לַיִּשְׁמְעֵאלִים
*** *** כֶסֶף  וַיָּבִיאוּ אֶת־יוֹסֵף מִצְרַיְמָה

VII

*** *** ***  *** *** ***
וַיִּקְחוּ אֶת־כְּתֹנֶת יוֹסֵף  וַיִּשְׁחֲטוּ שְׂעִיר עִזִּים
וַיִּטְבְּלוּ אֶת־הַכֻּתֹּנֶת בַּדָּם  וַיְשַׁלְּחוּ אֶל־אֲבִיהֶם לֵאמֹר
חַיָּה רָעָה אֲכָלַתְהוּ  טָרֹף טֹרַף יוֹסֵף
וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שִׂמְלָתוֹ  וַיָּשֶׂם שַׂק בְּמָתְנָיו
*** *** ***  וַיֵּבְךְּ אֹתוֹ אָבִיו

---

[1] אֶת־שְׁלֹם הַצֹּאן (III$_5$)  [1] בָּא (IV$_3$)

---

[Abgeschlossen den 31. Dezember 1913.]

# שְׁאָר יָשׁוּב

By J. M. Powis Smith, The University of Chicago.

In שְׁאָר יָשׁוּב, the name that Isaiah bestowed upon one of his children (Isa. 7 3 cf. 10 21 22), is found the only possible expression of the thought of a return of exiles that may legitimately be credited to the prophet himself. The only other passages in Isa. chaps. 1-39 containing the thought are 11 11 12 14 1 2, and 35 10. These are assigned to later hands by practically all scholars.[1] This fact seems to call for a careful consideration of the term שאר ישוב. Is it probable that Isaiah confined his proclamation of so important a message as that of a return to the incorporation of it in the name of his boy? It would seem as though such a doctrine would need some elaboration and elucidation to make it intelligible to Isaiah's contemporaries. If this expectation formed part of his faith, he surely would have given it a relatively large place in his preaching, and it is hardly conceivable that it should have disappeared entirely from the written record of his career save as it may appear in שאר ישוב. Nor had any of Isaiah's predecessors preached upon the return of exiles.[2]

The idea of a „remnant" on the other hand, was in the air. Tiglath-pileser IV had made large use of the old Assyrian policy of the deportation of conquered tribes. These deportations practically always involved the leaving of a „remnant" of the native population in the conquered territory. Amos had preached to the effect that Northern Israel was soon to be reduced to a mere handful (cf. Am. 3 12 5 3 15 and his „remnant of the Philistines" in 1 8). This conception of a remnant as those who escape from destruction and deportation and so remain in their own land finds not infrequent expression from Isaiah's own lips.

[1] For example, by such careful and cautious workers as Driver, Kittel, König, Steuernagel, G. A. Smith, Skinner, and G. B. Gray.

[2] Hos. 11 9–11 is quite generally treated as foreign to Hosea's prophecies; so e. g. W. R. Harper, R. Smend, Volz, Nowack, Marti, Grimm.

Isaiah's thought clearly embraces those who are to be left behind in the land, not those who are to be deported; see 1 9 5 13 6 12 13 7 22 14 30; cf. also the clearly late passages, 4 3 10 20 28 5 37 4 32. There is not a single passage that can with any plausibility be assigned to Isaiah, aside from 7 3 and 10 21 22, in which the term „remnant" denotes that portion of a people which has gone into exile. Hence the thought of a remnant's return becomes harder to understand as coming from Isaiah without full and forceful exposition.

Seeing the practical impossibility of interpreting שאר ישוב as „a remnant (of exiles) will return from exile", modern scholars almost to a man assign another meaning to the phrase, making it yield „a remnant will repent."[1] But this seems only one degree less difficult than the ordinary sense of the words. In the first place, it places upon שאר a spiritual significance which Isaiah nowhere else assigns to it. It involves a doctrine of the elect for which Isaiah cannot rightly be held responsible. Isaiah's „remnant" is never a group of spiritually superior people, but always that fragment of the nation which has survived destruction; see 1 9 14 30. The only passage, aside from שאר ישוב, in which even the faint beginnings of such an idea might be found is 8 16. GRAY, who does find the spiritual remnant in 8 16 frankly qualifies his statement with this significant proviso, „if the doubtful and ambiguous v. 16 will bear the weight of the conclusion" (p. 155). Here too, as before, it seems very unlikely that Isaiah's teaching regarding a spiritual remnant should have been so little emphasized.

If the use of שאר in a spiritual sense by Isaiah is doubtful, the use of ישוב as meaning „repent" is quite as much, if not more so. The only passages in Isaiah, aside from שאר ישוב where the meaning „repent" is at all permissible for the root שוב are 1 27 6 10 and 30 15. The text of 1 27 is dubious, 𝔊 and 𝔖 having וְשָׁבֶיהָ instead of וְשָׁבֶיהָ which is at best a very vague way of saying „her penitent ones." Furthermore, 1 27 is denied to Isaiah by his best interpreters.[2] In 6 10, the phrase in question is, according to MT, וְשָׁב וְרָפָא לוֹ. This should almost certainly be read "וְשָׁב ונו. As DUHM has rightly recognized, שב is here not an independent verb, but is to be connected with the following רפא as supplementary to it (cf. 6 13), the meaning of the phrase being, „and it

[1] So e. g. DILLMANN, HACKMANN, DUHM, MITCHELL, WHITEHOUSE, GUTHE, GRAY.

[2] E. g. CHEYNE, DUHM, MARTI, GUTHE, WHITEHOUSE, BOX, HANS SCHMIDT, STEUERNAGEL, GRAY.

be healed again."[1] In Isaiah 30 15, the phrase is בְּשׁוּבָה וָנַחַת תִּוָּשָׁעוּן which is ordinarily rendered, quite ambiguously, „by returning and rest shall you be saved." The idea of „repentance" here seems wholly out of place. The passage describes the policy urged upon Judah at a critical juncture, when she was determined to enter into political conspiracy with Egypt and other states of Western Asia. Isaiah's policy was in direct opposition to this, viz: one of withdrawal from all political and military complications and of rest and trust in Yahweh himself. שובה therefore seems to denote this withdrawal or turning away from the conspirators.[2]

In the genuine utterances of Isaiah, therefore, שוב is not in any case clearly entitled to the meaning repent, unless it be in the phrase שאר ישוב. Nor is that meaning well attested by the writings of any prophet of that period. Hos. 3 5, even if a genuine oracle of Hosea's[3], which is unlikely, may be rendered, „will again seek Yahweh, their God". In any case, the meaning „repent" is not required. In Hos. 11 5, it is a possible, though not a necessary meaning. „He will return (ישוב) to the land of Egypt, and Assyria will be his king, because they refused to turn (לשוב)." The closing לשוב may mean „turn from the Baalim" or „turn to Yahweh"; but neither of these is the same as „repent".

We now come to the phrase שאר ישוב itself, as found in Isa. 7 3 and 10 21 22. We may dismiss 10 21 22 from consideration with a word. The passage 10 20-27 is assigned to a later writer by most interpreters.[4] The grounds for this judgment have nothing to do with שאר ישוב. Indeed, this phrase is unanimously recognized as an „Isaianic" element incorporated in the passage by the later writer. The use here made of the phrase can, of course, not be cited in support of Isaiah's interpretation of it. It shows only what the phrase was thought to mean by this late post-exilic writer.[5] That meaning is crystal clear in v. 2, „a remnant will return, the remnant of Jacob, unto the mighty God." No

---

1 So also MARTI, CHEYNE, (S. B. O. T.), WHITEHOUSE, BOX, GUTHE, CONDAMIN, GRAY, GLAZEBROOK, and H. P. SMITH (Religion of Israel, p. 150). The phrase is treated as a gloss by HANS SCHMIDT (Schriften des A. T.).

2 So also DUHM, BROWN, DRIVER, BRIGGS (*Heb. Lex.* s. v.), MARTI, et al. GRÄTZ, CHEYNE and BOX change בְּשׁוּבָה to בְּשַׁבָּה

3 See W. R. HARPER, ICC, *ad loc.*

4 e. g. HACKMANN, CHEYNE, GUTHE, DUHM, BOX, KITTEL, MARTI, WADE, STEUERNAGEL, GRAY.

5 On the likelihood of a change in meaning with the progress of time, cf. KENNETT, *The Composition of the Book of Isaiah* (1910) p. 3.

matter how populous Israel may be, only a mere remnant will return. The rest who do not so return will perish by a devastating stroke of justice (v. 22).

The main question now remains; is that meaning „a remnant will return (to Yahweh)" the natural and inevitable one for 7 3? It will be seen at once that שאר ישוב forms no part of the oracle in chap. 7. The boy bearing that name simply accompanies his father as the latter goes out to meet Ahaz in order to urge upon him the necessity of putting exclusive faith in Yahweh. We do not know the circumstances under which the name was given, and we have no immediate context for it that might furnish a guide to its meaning. The presence of the boy with the prophetic name was, however, in all probability not incidental or accidental, but for the purpose of enforcing the message of Isaiah. Consequently the sentiment of שאר ישוב would naturally be in accord with that of the message spoken by Isaiah to Ahaz. That message, comprised two main elements, viz: (1) that Ahaz should trust in Yahweh for deliverance from Ephraim and Syria, (2) that Ephraim and Syria were to be destroyed. In the abstract, it is possible that שאר ישוב, in the sense „a remnant will return (to Yahweh)" i. e. repent, might connect with the first half of this message. But in this concrete case, it seems very unlikely that the thought of penitence should be so vaguely expressed here, especially when ישוב, used absolutely, gives expression to it at no other time on Isaiah's lips. Its connection with the second part of the message in this sense is, of course, still more improbable. The literal sense, „a remnant will return" (from exile), would apply very well to the second part of the message *per se*. But Isaiah nowhere else contemplates return from exile for either Israel or Judah, as we have already noted. Hence it is hardly credible that he could have had it in mind here.[1]

It seems difficult then, if not impossible, to account for שאר ישוב in Isaiah 7 3 in either of its more likely meanings. This has led me to contemplate the possibility that שְׁאָר יָשׁוּב may be an error for שְׁאָר יֵשֵׁב „a remnant will abide". For this usage of ישב, see Mic. 5 3 Jo. 4 20 Ps. 9 5 125 1 Gen. 49 24 1 Kings 22 1. The word שאר is in the

[1] H. P. Smith, *Religion of Israel* (1914), p. 159, gives the phrase this significance: Only a remnant of Judah will survive the Syro-Ephraimitish war. But why should Isaiah have used the word יָשׁוּב to express the idea of survival? The army of Judah would not be called upon to leave the land of Judah, for the foe was at the door. Hence a „return" would hardly be possible.

emphatic position and probably is equivalent to „only a remnant". The „remnant" referred to might be either Judah, considered as a surviving remnant of the Hebrew people as a whole[1]; or it might be the fragment of Northern Israel and Syria left after the devastation by Assyria. Either of these meanings meets the demands of the context, since each involves (1) a message of destruction from the north, (2) an assurance of deliverance for Judah. It is true that this name שאר ישב was probably given two or three years before the time of the oracles contained in chap. 7. But the political situation in Western Asia as it then stood was not essentially a new one. Influences had been at work towards an uprising against Assyria for a long time, and Isaiah's messages in chap. 7 were in all probability of one piece with his preaching and policy during the preceding years, from the time of the birth of שאר ישב[2].

The reading of ישב as יָשׁוּב is not at all difficult or surprising. As a matter of fact יָשׁוּב is sometimes written defectively (i. e. יָשֻׁב) even in the Massoretic text; so in Ps. 14 64 Lam. 3 3 Zech. 6 1, and in many cases in which the defective writing is used before affixes, e. g. Lev. 25 10 Jos. 22 18 I Kings 9 6 Judg. 2 19 II Sam. 23 10 Hos. 14 8 Gen. 8 3 Jer. 34 16. Confronted by the characters שאר ישב, an exilic or post-exilic reader or editor would most naturally, in the light of the national experience, interpret them as שְׁאָר יָשׁוּב. So long as a critical interpretation of prophecy was held in abeyance, that reading passed in the sense of „a remnant will return (from exile)" without question. When criticism began its work, this meaning was recognized as most improbable and an attempt was made, in defense of the Massoretic text,

---

[1] So e. g. HACKMANN, MEINHOLD, GRAY.

[2] KENNETT, *Composition of the Book of Isaiah* (1910), p. 11, makes שאר ישוב mean „only a remnant of Judah will return from the war against Northern Israel which the house of David is so wantonly provoking." That is, according to KENNETT, Judah was still actuated by the spirit that led Amaziah to endeavor to free himself and his people from vassalage to the Northern Kingdom. To this end a league had been made with Hamath, which likewise dreaded Jeroboam's power; but in 739 Tiglathpileser came West and smote „Azri-Yahu of Ja'udi," who is to be identified with Azariah (Uzziah) of Judah, and his allies as disturbers of the peace. This was the raison d'être of the attack upon Judah by Ephraim and Syria in 735. This interpretation loses practically all plausibility when the identification of Azri-yahu and Azariah of Judah is seen to be exceedingly doubtful. The existence of a north Syrian land of Ja'udi is beyond question and the name Azri-yahu finds its parallel in the name of Yahu-bidi of Hamath. If such a purpose to attack Northern Israel could be demonstrated as existing in Judah about 740 B. C. the interpretation proposed by KENNETT would be most natural. But since Amaziah's unfortunate campaign almost seventy years had elapsed without any renewal of the effort for freedom. Why should such a movement have started up again at this particular time?

to interpret the phrase in some other sense than its natural one. But that attempt can hardly be called successful and the way is left open for textual criticism. CHEYNE, with his characteristic keenness, has recognized the unfitness of the name שאר ישוב on Isaiah's lips.[1] But his proposed substitute אַשֻּׁר ישמעאל involves too wide a departure from MT to make its acceptance possible. The reading here offered Shear-Jesheb, may at least furnish a refuge from Asshur-Ishmael.

[1] *The Two Religions of Israel* (1911), p. 313. Cf. his earlier reading in *Critica Biblica (ad loc.)* viz: אַשֻּׁר יָשׁוּב „Asshur will return."

[Abgeschlossen am 31. März 1914.]

20. 7. 14.

# Der Rätselname Koheleth.

Von Dr. A. S. Kamenetzky in Warschau.

Die erste Schwierigkeit, auf die wir in dem in so vieler Hinsicht schwierigen Koheleth-Buch stoßen, ist — der Name Koheleth selbst. Daß derselbe — trotz mancher neuern Aufstellung[1] — den König Salomo bezeichnet, ist sicher. „Die alte jüdische Tradition, die Koheleth mit Salomo identifiziert, und die — falls die Überschrift des Buches erst späterer Zusatz ist — in dieser Überschrift zuerst zum Ausdrucke gelangte, war auf der richtigen Fährte. Der König, dem der Verfasser des Koheleth-Buches seine eigenen Betrachtungen in den Mund legt, kann nur der die größte Weisheit mit der größten Möglichkeit des Lebensgenusses in sich vereinigende Salomo, Sohn Davids, sein. Mit nichts zu wünschen übrig lassender Deutlichkeit ist in den einleitenden Betrachtungen auf diese beiden, in ihrer Vereinigung für Salomo charakteristischen Momente hingewiesen (1 16 2 4—12); und auf wen anders als Salomo paßt die Liste der Betätigung von Reichtum, Schaffenskraft und Weltlust, wie sie an der zuletzt zitierten Stelle vorliegt, und die mit der Bautätigkeit beginnt und den Wonnen des Harems endigt".[2] Dazu kommen noch folgende Momente: nur von Salomo war den Juden bekannt, daß er „viele Sprüche geformt habe" (12 9; vgl. I Reg 5 12); der Rede Salomos bei der Einweihung des Tempels ist im Koheleth-Buche ein Satz entnommen (7 20: כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא; vgl. I Reg 8 46 = II Chr 6 36: כי אין אדם אשר לא יחטא); der im Koheleth-Buche uns begegnende Ausdruck עשר ונכסים וכבוד (6 2) kommt nur noch in einer von Salomo handelnden Stelle vor (II Chr 1 11 12); zuletzt kann auch die in unserem Buche wahrscheinlich vorliegende Anspielung auf die 1000 Frauen Salomos (7 28) hierher gehören.

[1] Vgl. H. Graetz, Kohélet, Leipzig 1871 (Koheleth sei ein Spitzname für den König Herodes); D. Leimdörfer, Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte, Hamburg 1892 (Koheleth sei Simon b. Setaḥ); L. Levy, Das Buch Qoheleth, Leipzig 1912 (Koheleth sei der Gründer des Zadducäismus, Zadok oder Boethos) u. a.

[2] W. Bacher in „Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent." LVII (1913) 106f. „Die Wonnen des Harems" findet dieser Gelehrte offenbar im Ausdrucke שדה ושדות (2 8). Doch ist diese Deutung nicht sicher.

Wenn nun dem so ist, so ist es rätselhaft zuerst, warum der Name Salomo in unserem Buche überhaupt vermieden wurde,[1] dann auf welche Weise das Wort קהלת Salomo bezeichnen kann und zuletzt — die Femininendung des Namens Koheleth?

Die auf keine uns vom Stamme קהל[2] bekannten verbalen und substantivischen Bildungen zurückführbare Form des Namens קהלת (wie man diesen Konsonantenkomplex auch aussprechen mag) beweist, daß wir es mit einem Kunstwort zu tun haben. Versuchen wir nun diese Schwierigkeiten zu lösen.

Die Frage, warum ist der Name Salomo selbst nicht genannt, erledigt sich dadurch, daß der Verfasser unseres Buches sich doch bewußt war, daß zu seiner Zeit der berühmte weise König längst nicht mehr unter den Lebenden war. Läßt er doch — ein lapsus linguae — den Salomo selbst sagen, daß er König in Jerusalem war (1 12). Bei Prv und Cnt liegt die Sache anders. Der Redaktor dieser Schriften war guten Glaubens, daß dieselben dem König Salomo gehören, und dementsprechend versah er sie mit den betreffenden Aufschriften.

Wieso aber kann קהלת Salomo bezeichnen? — Dies findet seine Erklärung darin, daß in der (chronistischen) Geschichtserzählung über Salomo ziemlich häufig das Stammwort קהל vorkommt: so in der Beschreibung seiner Einsetzung zum Könige (I Chr 28 1 8 29 1: ויאמר דויד המלך לכל הקהל שלמה בני, 10 20); in der Erzählung von seinem Traumgesichte (II Chr 1 3: וילכו שלמה וכל הקהל; 1 5: וידרשהו שלמה והקהל[3]) und (besonders häufig) in der Schilderung der Einweihung des Tempels durch Salomo (II Chr 5 2 3 6 3 (bis) 12 7 8; auch im parallelen Bericht I Reg 8).[4] Bei einer gewissen Absicht kann also Salomo mit קהל bezeichnet werden. Dieser Wortstamm bezeichnet ihn als denjenigen, in dessen Lebensbeschreibung der Stamm קהל häufig vorkommt. Aus diesem Umstande mochte der Verfasser schließen, daß Salomo in

---

1 Vgl. meinen Artikel „Das Koheleth-Rätsel" in dieser Zeitschr., 29. Jahrg., 64 ff. Viele Einzelheiten, die dort enthalten sind, habe ich hier unberücksichtigt gelassen. In der Hauptsache aber, daß im Koheleth-Buche eine vorgefundene Spruchsammlung enthalten ist, bleibe ich bei der dort ausgesprochenen Meinung. Auch manche einzelne Bemerkung textkritischer Art halte ich aufrecht.

2 Dieses Verbum kommt bekanntlich im Hebr. nur in Nif'al und Hif'il vor; als Substantiva sind nur קָהָל und קְהִלָּה bekannt.

3 Aus diesem Abschnitte ist der oben erwähnte Ausdruck ins Koheleth-Buch (6 2) herübergenommen.

4 Aus der Tempel-Weihe-Rede Salomos ist der charakteristische Satz Koh 7 20 entnommen (s. oben).

Volksversammlungen auftrat und das Volk belehrte, was er an dem weisen König besonders hervorhebt (Koh 12 9).

Schwieriger ist die Erklärung der Femininendung von Koheleth. Die übliche Heranziehung der arabischen Formen, wie خليفة u. dgl. ist unzulässig: im hebr. Sprachbereich gibt es kein Analogon dazu. Die neuerdings verglichenen mischnischen Formen, wie לָקוחוֹת — Käufer, דָּרוכוֹת Keltertreter, sind andersartig (im Singular ist die gewöhnliche Form: לוֹקֵחַ, דּוֹרֵךְ). Die biblischen Namensformen פְּכֶרֶת, (הַ)סּוֹפֶרֶת (Ezr 2 55 57; Neh 7 57 59) sind Familiennamen, keine männlichen Personennamen;[1] zudem sind sie, wie die Septuaginta lehrt, nicht intakt auf uns gekommen.

Vielleicht läßt sich die Femininform dadurch erklären, daß durch diese die Einheit (Individualität) des so bezeichneten Objekts besser zum Ausdruck kommt (nach Analogie der nom. unitatis: כְּסֶמֶת שִׁבֹּלֶת u. dgl.). Der Verfasser konnte nicht die Form קָהָל gebrauchen, da ein Individuum nicht gut mit einem ein Kollektivum bezeichnenden Worte benannt werden kann. Auch nicht etwa מקהיל, da der Wortstamm קהל in Verbindung mit Salomo auch da vorkommt, wo als Urheber der Volksversammlung nicht er, sondern David aufgeführt wird (I Chr 28 1 8 29 1 10 20). Die Form קְהֶל endlich konnte damals wahrscheinlich orthographisch nicht ausgedrückt werden, so daß man das Wort קָהָל hätte lesen können (vgl. die Schreibung קדשה anstatt קדושה noch auf den Makkabäermünzen). Außerdem, da das Verbum קהל im Kal nicht vorkommt, konnte das Partizipium dieses Verbalstammes (קֹהֶלֶת) nicht geschaffen werden. Wie ursprünglich die Aussprache von קהלת beabsichtigt war, ist schwer zu ermitteln. Möglich, daß die Partizipialform erst späterer Herkunft ist (nur einmal ist קוהלת plene geschrieben: 12 8).[2]

Zum Schluß will ich noch auf ein die Entstehungszeit des Buches Koheleth berührendes Moment aufmerksam machen.

---

[1] Vgl. diese Zeitschr., 29. Jahrg., 69.

[2] Nimmt man die Aussprache „Koheleth" für ursprünglich an, und das Femininum für beabsichtigt, so kann vermutet werden, daß zum femininen Adjektivum קהלת das feminine Substantivum רוּחַ — Geist — hinzuzudenken ist, wodurch angedeutet wird, daß nicht der leibhaftige Salomo als redende Person gedacht wird, sondern nur sein Geist. רוּחַ im Sinne von „Geist" wird in Koheleth femininisch gebraucht (3 21 10 4 12 7), dagegen im Sinne von „Wind" maskulinisch (1 6); in 3 19 ist רוּחַ eben im Sinne von Wind gemeint (es wird sowohl die Verschiedenheit des menschlichen רוח vom tierischen, als die Existenz des Geistes überhaupt bezweifelt: es gebe nur einen „Wind", den die Menschen sowohl als die Tiere atmen). Außerdem, wäre קהל ohne Femininendung gewählt, so wäre doch das zu ergänzende Substantivum durch nichts angedeutet.

Aus dem Vorhergehenden ist zu ersehen, daß unserem Verfasser das Chronikbuch (zum Teil auch das Königsbuch oder ein anderes Geschichtswerk über Salomo[1]) vorgelegen hat. Dieses geht schon aus der Wahl des „Koheleth"-Namens hervor; der Ausdruck עשר ונכסים וכבוד (Koh 6 2; vgl. auch 5 18) bestätigt es auch, da derselbe Ausdruck in der Chronik, und zwar in einer Stelle vorkommt, wo der Name Salomo zweimal in Verbindung mit קהל uns begegnet (II Chr 1 11 12 vgl. vv. 3 5), während im Königsbuch (I Reg 3 11 13) der betreffende Ausdruck anders lautet. Diese Tatsache gibt uns einen Terminus a quo bei der Zeitbestimmung des Buches Koheleth.

[1] Die Anspielung auf die 1000 Frauen Salomos (Koh 7 28) und die Angabe, daß Koheleth-Salomo viele Sprüche verfaßt habe (Koh 12 9) deuten auf eine andere Quelle hin; denn in der Chronik sind diese Data fortgelassen.

[Abgeschlossen den 27. Januar 1914.]

# Zum Deboratliede.

Von Professor Dr. Paul Haupt in Baltimore.

Zu meiner Erklärung des Deboratliedes in der WELLHAUSEN-Festschrift S. 191—225 möchte ich folgendes nachtragen und berichtigen.

Das Lied zerfällt, abgesehen von der Einleitungsstrophe, in zwei Teile: A = Strophe II—IV; B = V—VII. Die sieben Strophen enthalten siebzig Halbzeilen; diese Übersetzung war deshalb als Beitrag zur Feier von WELLHAUSENs siebzigstem Geburtstage besonders geeignet.

Zu Strophe VI auf S. 194 vgl. jetzt LITTMANN, *Die altamhar. Kaiserlieder* (Straßburg 1914) S. 32.

S. 196, Z. 2 hätte ich erwähnen können, daß das spanische *burro*, Esel, das lateinische *burrus*, rot (πυρρός) ist. Dieses Wort ist im Südwesten der Vereinigten Staaten ganz gewöhnlich.

In der vorletzten Zeile von Anm. 1 auf dieser Seite lies ΞÉNIA statt ΞÉNIA; am Ende dieser Anm. ist ) zu streichen.

Zu *fidâu̯î* in Anm. 9 auf S. 197 vgl. jetzt *Enzyklop. d. Islam* 2, 102.

Anm. 10, Z. 2 mag man hinzufügen, daß ZA 28, 241 η *ein altes im Deborahlied erhaltenes Fragment* genannt wird.

Da L. B. PATON im *Am. Journal of Theol.* 18, 209 (Apr. 1914) unter *Sprache Kanaans* Jes. 19 18 noch immer das Hebräische versteht, so möchte ich zu S. 200, Z. 10 bemerken, daß nach *Mic.* 48 (AJSL 27, 48) שׂפת כנען Jes. 19 18 die aramäische Landessprache bezeichnet.

Anm. 23, Z. 2 lies *zur Hand. Zur* usw.

Daß *Debora* aus dem Ortsnamen *Daberath* (Anm. 24) abgeleitet ist, nimmt auch CHEYNE, *Crit. Bibl.* (1904) S. 450 an. Auch liest er (S. 455) in v. 15ᵇ: גדלים חֹקְרֵי לב, *the great ones searched out the heart.* Andrerseits weist er (S. 463) die Lesung חַכְמַת (v. 29) ab, und statt אדירים (v. 25) will er עזים lesen. Überhaupt sind seine sonstigen Vorschläge kaum annehmbar.

In der zehntletzten Zeile von Anm. 24 füge hinter GK ein: §.

Am Schluß von Z. 1 von Anm. 52 sollte ein Komma stehen, während ( zu Anfang der folgenden Zeile zu streichen ist.

Anm. 53, Z. 11 ist vor *und lat. in poculis* ) einzusetzen; ebenso in Anm. 55, Z. 3 hinter *el-máḳṭaʿ*. Zu dem größeren Weingefäß (arab. *nâğûd*) vgl. ZDMG 67, 115, Z. 6.

Anm. 57, letzte Zeile lies *raʿdu* mit ע.

Zu Anm. 61 vgl. *Mic.* 30, 47; EB[11] 26, 685[a], unten.

Zu S. 209, Z. 4 vgl. ZDMG 57, 198, 6.

Anm. 65, Z. 3 lies *Titelbild* statt *Titeldild*.

Anm. 67 bezeichnet *Fürstinnen* nach ZAPLETAL nicht *Hofdamen*, sondern *Frauen der Fürsten*, d. h. die Gemahlinnen der mit Sisera verbündeten Könige.

S. 210, Z. 5 lies *abgeschöpftes*. Zu dem sumer. *ni-nun* vgl. jetzt DELITZSCH, *Sumer. Glossar.* S. 170 und 207, unten, unter *li-nun*, auch AJSL 26, 17. *Li* ist nur eine Nebenform von *ni*, ebenso wie wir neben *šudun*, Joch, *šudul* haben (ASKT 134, unten; DELITZSCH, *Sum. Gl.* 270). Vgl. hebr. לשכה = נשכה; assyr. *nêšu*, Löwe = ליש; arab. *çánam*, Bild = assyr. *çalmu*; arab. *kannatu*[n], Braut = assyr. *kallâtu*; assyr. *xinçâ*, Lenden = חלצים (ZDMG 61, 195, Z. 2; 284, Z. 6; 63, 514, Z. 47).

Auch Anatolien ist für die Rinderzucht viel weniger geeignet als für die Schafzucht; es gibt dort kaum eigentliche Wiesen. Im Innern besteht ein richtiger Sennereibetrieb, aber die Milch wird von Schafen und Ziegen gewonnen; siehe den Artikel von Prof. Dr. W. ENDRISS in der besonderen Beilage des *Staatsanzeigers für Württemberg*, Stuttgart, 15. Mai 1914, S. 123.

Anm. 82, Z. 2 streiche das Komma hinter *Haupthaar*.

Anm. 83, fünftletzte Zeile lies *esch-Schôbak*. Zu *esch-Scherâ* vgl. ZA 28, 237.

Zu Anm. 90, Z. 3 vgl. PATONs oben (zu Anm. 10) zitierten Aufsatz, S. 211.

S. 213, Z. 6 lies 1000 m statt 100 m.

S. 216, Abschnitt בישראל mag man zu den Bemerkungen über Ps. 45 AJSL 19, 136 vergleichen. In Z. 4 dieses Abschnitts lies JBL statt JBl.

S. 217, vorletzter Abschnitt lies מְנִי statt מְנִי.

S. 218 sollten die beiden Spalten des hebr. Textes von Hiob 8 5 enger zusammen stehen.

Zu Anm. 1 auf dieser Seite vgl. jetzt ZDMG 68, 224.

Statt חֻקְרִי, S. 219, IV, (vgl. חֻזְקִי, Ez. 24 37) kann man, wenn man will, auch חֻקְרִי (vgl. JAOS 28, 112) oder חֻקְרִי (vgl. חָכְמִי, חֻלְלִי, חֻלְקִי) punktieren.

In Z. 10 dieses Abschnitts sollte ס על סְפָרָא in ( ) eingeschlossen sein.

S. 220, Z. 1 lies *Galoppieren*; vgl. Anm. 99.

S. 221, Abschnitt בוש, Z. 2 lies תִּבְהַת; in dem Abschnitt *Pro Kopf*, Z. 6 lies מאא רישן בעירא; in Abschnitt VII, Z. 1 lies *maim-šál*, und in Z. 3: *Bît-sâni* (zu assyr. *s* = ש siehe Anm. 16).

S. 221, vorletzte Zeile sollte hinter *Z. 36* ein Punkt stehen, und dann ס vor ארזַפתא דנגרא.

S. 222, λ, Z. 4 streiche den Punkt hinter ) und lies *vgl.* statt *Vgl.*

S. 224, Z. 1 streiche das Hebungszeichen bei חקרי; in IV, 5 lies ירדו; in V, 3: ישראל; in VI, 1: בעד; in VII, 3: להלמות.

S. 225, II, 4 lies מגן und בארבעים, und in der folgenden Zeile: עדי und דבורת. In III, 1. 4. 5 lies עמך, ומישכר, דבקו שדרות.

Die Hebungszeichen sind nicht nur häufig weggelassen worden, sie stehen auch öfters zu weit rechts oder zu weit links.

Ich schließe hieran einige Bemerkungen zu dem Artikel über die Psalmverse in 1 Chr 25 4 (oben, S. 142—145).

S. 142, Z. 12, hinter *Himmels* ist das Komma in ( zu ändern.

S. 143, Z. 3 sollte אלי אתה weiter rechts (über עור) stehen.

S. 144 ist in der Schlußzeile des zweiten Abschnitts vor Hämorrhoiden بوصير mit ص zu lesen.

Im vorletzten Abschnitt dieser Seite ist hinter *Zeichen der göttlichen Allmacht und Vorsehung* hinzuzufügen: (vgl. *Mic.* 41, 6).

In dem hebräischen Text des Zweizeilers am Ende dieser Seite sollten die beiden Spalten näher aneinander gerückt sein. In שגדלתי fehlt das Hebungszeichen.

Ich konnte weder von dem Artikel über 1 Chr 25 4 noch von meinem Beitrag zu der WELLHAUSEN-Festschrift eine Korrektur lesen.

---

[Abgeschlossen den 10. Juni 1914.]

# Miscellen.

## 1. Zur Bedeutung von עולם.

Die sprachliche Ableitung des hebr. Wortes עולם ist noch nicht gesichert. Der Versuch, auf eine Wurzel על oder ועל zurückzugehen, sodaß âm als Endung genommen werden müßte, wird angesichts der Tatsache, daß das Hebräische die Wurzel עלם kennt, stets als Notbehelf erscheinen. Ihm gegenüber hat die Deutung „verborgene, unbekannte Zeit" immer noch die größere Wahrscheinlichkeit für sich. Indes eröffnet sich noch eine Möglichkeit, wenn dies Wort in einen umfassenderen Zusammenhang hineingestellt wird. Das Hebräische kennt zunächst zwei Wurzeln עלם. I bedeutet „verbergen"; von ihr kommt als Derivat im AT תעלמה vor. II bedeutet „geschlechtsreif, stark sein"; hiervon finden sich im Hebräischen die Derivate עלמה, עֶלֶם und עלומים. Daß es sich hier zunächst tatsächlich um zwei verschiedene Wurzeln handelt, lehrt das Arabische. I entspricht عَلِمَ mit anlautendem ʿAjin, II غَلِمَ mit anlautendem Ghajin. Aber die Frage ist, ob nicht doch letzthin diese beiden Wurzeln auf eine gemeinsame Urwurzel zurückgehen. Mir scheint, daß diese Frage bejaht werden muß. Die vorauszusetzende Urwurzel hat sich ihrer Bedeutung nach am klarsten in hebr. עלם II erhalten; sie bezeichnete den Eintritt der Pubertät. Unschwer läßt sich von da aus verstehen, wie die Wurzel I mit ihrer Bedeutung sich entwickeln konnte. Bei fast allen sogenannten primitiven Völkern ist die Zeit der eintretenden Geschlechtsreife mit wichtigen religiösen Weihen ausgestattet. „Der Übergang vom Weiberlager und Knabenalter zum Männerbund ist das unvergleichlich wichtigste Ereignis im Leben des primitiven Menschen" (NILSSON). Derjenige, der die Weihen hinter sich hat, gilt als ein neuer Mensch; er ist in die Geheimnisse seines Stammes eingeweiht. Durch das die Pubertätsweihe umgebende Geheimnis kommt die Wurzel עלם sehr einfach zu der Bedeutung „verbergen, verborgen sein". Aber noch eine andere Beobachtung findet auf diese Weise ihre ungezwungene Erklärung. Während hebr. עלם I „verbergen, verborgen sein" heißt, bedeutet arab. عَلِمَ I gerade umgekehrt „wissen, erkennen", und ist عَالِمٌ der Wissende, der

Gelehrte. Dieselben Dinge, die dem Außenstehenden ein verborgenes Geheimnis sind, bilden für den Eingeweihten den Gegenstand des esoterischen Wissens. A. JEREMIAS sagt in seinem „Handbuch der altorient. Geisteskultur" S. 330: „Die Identität von Raum und Zeit . . . ist ein Axiom der babylonischen Denker" und verweist dann im Anschluß an WINCKLER auf die Tatsache, daß עולם im Nachbiblischen wie عالم und العالمون im Arab. „die Welt" bedeutet. „Der Orientale versteht unter αἰών nicht endlose Zeit, sondern die neue Welt, die im Kreislauf emporsteigt". JEREMIAS' feine Beobachtung stimmt trefflich zu der hier vorgeschlagenen Ableitung von עולם. Das Wort bezeichnet den kraftvoll eintretenden neuen Lebensabschnitt, dessen Anbruch sich mit einem Geheimnis umgibt. Diese Erkenntnis eröffnet einen Ausblick auf eine Reihe von Empfindungsmomenten, die im Bewußtsein des Hebräers mitsprachen, ob das Wort im urzeitlichen oder eschatologischen Sinne gebraucht wurde.

LIC. DR. R. FRANCKH-Naumburg (Queis)

---

## 2. Dagesch forte dirimens.

Die Erscheinungen, deren äußerer Ausdruck das sogen. Dagesch forte dirimens ist (GESENIUS-KAUTZSCH[28], § 20h), sind nur zum Teil klargestellt.

Daß in den verhältnismäßig zahlreichen Fällen wie עַגְבִי, עַגְבוֹן, עַגְתוֹתַי die Verdoppelung, oder — vorsichtiger ausgedrückt — daß das Dageschzeichen das folgende ĕ, sowie die folgende Spirierung deutlicher hervortreten lassen soll, dürfte feststehen; vgl. FRANKENBERG in GGA 1910, 713. — Bekannt ist die ihrem Wesen nach immer noch nicht aufgehellte Lehre von der doppelten Aussprache des ר, das in die Reihe der Bgdkpt tritt; s. KAHLE, der masoret. Text. . . der babylon. Juden, S. 38 ff. Wenn wir die folgenden Beispiele zusammenstellen: עַצְרֹתֵיכֶם Am 5 12, נִצְרָה Ps 141 3, נִצְרֶךָּ Prv 4 13, יִקְרֶךָּ ISam 28 10, בִּיקְרוֹתֶיךָ Ps 45 10, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Formen nach Weise von עַגְבִי usw. zu beurteilen seien. Auch וָאֹכְרָה Hos 3, 2?

„Ganz unklar ist der Grund der Verdopplung in מַמְּרוֹת Joel 1 17" NÖLDEKE in Z. f. Assyr. 26 4. Man stelle hierzu מַמְרִרִים Hi 9 18; מִקְדָּשׁ Ex 15 17 und das unsichere מִנְּוָרִיךָ Na 3 17. Ich glaube, hier liegen Spuren der Auffassung eines Lesers vor, der in dem beginnenden מ die Präposition מִן erkennen wollte und dementsprechend den zweiten Kon-

sonanten des Wortes behandelte. Er verstand Jo 1 17 als מִמְּגֻרוֹת; Hi 9 18 als מִמְּרֹרִים; Ex 15 17 als מִקֹּדֶשׁ. Die Dageschs blieben dann haften, auch bei anderer Auffassung. Ähnlich ist I Sam 10 11 in מֵאִתְּמוֹל das Dagesch von מִתְּמוֹל haften geblieben, auch nachdem sich das א eingedrängt hatte. — מִקְּרֵה Dtn 23 11 scheint GESENIUS-KAUTZCH[28] § 20h irrrtümlich hier angeführt zu sein.

Eine ähnliche Quelle fehlerhafter Setzung des Dageschs sehe ich in beginnendem ה. Irgend ein flüchtiger Leser hielt, ohne auf Wortsinn noch auf Zusammenhang zu achten, das ה für den Artikel und versah daher den folgenden Konsonanten mit Dagesch. Dahin würde gehören הַצְּפִינוֹ Ex 2 3, הַרְּעֵמָה I Sam 1 6; weiter וּבְהַמְּרוֹתָם Hi 17 2. Endlich הִרְדִּיפֻהוּ Jdc 20 43.

Was nach Abzug dieser Gruppen übrig bleibt, ist nicht viel. Bei dem unsicheren כַּנְּלֹתְךָ Jes 33 1 mag ein Leser auch כְּהַנ׳ im Sinne gehabt haben. חַלְּקֵי Jes 57 6 ist ganz unsicher; nicht minder יִקְּהַת Gen 49 10, Prv 30 17. Und bei נְתַקְּנוּהוּ Jdc 20 32 dachte wohl jemand an תַּקֵּן statt an נָתַק.

Breslau. FR. PRAETORIUS.

---

### 3. Jŏrŏbʒām, oder Jārŏbʒām?

NESTLE hat im Jahrgang 1913 S. 316 sich dagegen geäußert, daß die Aussprache Jŏrŏbʒām in meinem WB mit Recht vertreten werde. Aber er hat 1. auf meine Beweisführung im Lgb. I, 103 ff. nur mit einem in ironischen Anführungsstrichen stehenden Worte hingedeutet, aber kein Moment des beweisenden Materials, wie z. B. קָטָבְךָ Hos 13 14, beigefügt. 2. Daß קָבָל־עָם nicht als beweisend angesehen werden dürfe, ist unsicher, weil nichts davon bekannt ist, daß nicht die überlieferte Schreibweise, sondern die Etymologie über die Aussprache entscheiden soll. 3. Sodann betont er, daß „die hebräischen Handschriften, die das Qameṣ chaṭuph wie Chaṭeph-Qameṣ schreiben, dies Zeichen ד: nur in der Mitte setzen, also Jārŏbʒām wollten“. Aber er hat in meiner Untersuchung jener Frage nicht soweit gelesen, daß er auf S. 111 gesehen hätte, daß diese Schreibweise der Handschriften mit babylonischer Punktation ausdrücklich von mir angeführt worden ist und aus Gründen nicht als Hindernis der Aussprache Jŏrŏbʒām angesehen werden konnte. 4. Auch hat er die von mir im WB zur Unterstützung meines Urteils

angeführte griechische Transkription Ἰερροβάμ nicht erwähnt. Deshalb muß ich die Aussprache Jŏrŏbəām immer noch als die richtige betrachten.

Bonn. Ed. König.

---

### 4. Neues Material zur Pešīṭā.

Bei einem Vortrag über die literarischen Funde in Ostturkestan in der öffentl. Sitzung der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften am 29. Jan. 1914 erwähnte Lüders, daß sich unter den Funden 12 Blätter aus einer Pahlavī-Übersetzung der Psalmen mit den Kanones des Mār Abhā, die noch heute in der nestorianischen Kirche in Gebrauch sind, befinden. Die Handschrift muß den Charakteren nach aus der Mitte des 6. Jahrh. stammen. Die Übersetzung liegt aber etwa 150 Jahre vor den ältesten Handschriften des Pešīṭāpsalters und verspricht für die Geschichte und Textkritik des syrischen Originals von größter Bedeutung zu werden.

Wie weit die Sache schon bekannt ist, weiß ich nicht. Speziellen Interessenten, die zufällig den Vortrag nicht lesen (Sitzungsberichte 1914 Nr. 6, S. 97/98 steht die angezogene Stelle), ist vielleicht der Hinweis erwünscht.

Rostock. J. Herrmann.

---

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

Dahse, Joh., Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik. Ein Bericht. Gießen 1914. 30 S. 8°.

† Gressmann, H., Albert Eichhorn u. die religionsgeschichtliche Schule. Göttingen 1914. III, 51 S. Gr.-8°.

† Kirkpatrick, A. F., The Divine Library of the Old Testament. London 1914. 174 S. 8°.

König, Ed., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung beurteilt. Leipzig 1914. V, 106 S. 8°.

Moore, George F., Literature of the Old Testament. London o. D. 256 S. 16°.

† Peake, A. S., Professor S. R. Driver, s. Exp 1914, Mai, 385—400.

Rahlfs, Alfred, Verzeichnis der Schriften Julius Wellhausens, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 351—368.

Rogers, Robert W., Samuel Rolles Driver, s. The Christian Advocate March 19, 1914, 390—392.

Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte Julius Wellhausen zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern u. in ihrem Auftrag hrsg. von Karl Marti. Mit dem Bildnis von J. Wellhausen. Beihefte zu ZAW 27. Gießen 1914. XI, 388 S. Gr.-8°.

## 2. Text und Übersetzungen.

† Capelle, P., Le texte du psautier latin en Afrique. Rom 1913. XI, 267 S.

† Holmes, S., Joshua, the Hebrew and Greek Texts. Cambridge 1914. 80 S. 8°.

Procksch, Otto, Die Septuaginta Hieronymi im Dodekapropheton. Festschrift der Universität Greifswald. Greifswald 1914. 54 S. 8°.

Reider, Joseph, Prolegomena to a Greek-Hebrew and Hebrew-Greek Index to Aquila, Chapter II Aquila's Knowledge of the Hebrew Grammar and Lexicon, s. JQR IV, 4 (April 1914), 577—620.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Gressmann, Gunkel, Haller, Schmidt, Stärk, Volz. 29. Lieferung: Die großen Propheten u. ihre Zeit von H. Schmidt. Göttingen 1914. Bogen 20—24, S. 305—384.

† Vernes, M., Les Emprunts de la Bible hébraique au Grec et au Latin. Paris 1914. 256 S. Gr.-8°.

## 3. Altes Testament und Altertum.

Boissier, Alfred, Les mystères babyloniens, s. Archives suisses d'Anthropologie générale I, Nos 1—2 (Mai 1914), 89—101.

Duncan, George S., Babylonian Legal and Business Documents from the First Babylonian Dynasty, Transliterated, Translated, and Annotated, s. AJSL XXX, 3 (April 1914), 166—195.

† Jastrow, M., Hebrew and Babylonian Traditions. London 1914. 394 S. 8°.

Langdon, St. H., Methods of Theological Redactors in Babylonia, s. ET XXV, 8 (Mai 1914), 369—371.

Meissner, Bruno, Grundzüge der altbabylonischen Plastik. Mit 117 Abbildungen. [= AO XV, 1/2.] Leipzig 1914. 64 S. 8°.

Pancritius, Marie, Babylonische Tierdarstellungen, s. OLZ 1914, 4, Sp. 160—163.

Pinches, Theoph. G., Glimpses of Life in Erech, s. ET XXV, 9 (Juni 1914), 420—423.

† Rudnitzky, N., Die Bibel im Lichte der neuesten Ausgrabungen. Vortrag. Bonn 1914. 32 S. 8°.

Weissbach, F. H., Zu den Massen des Tempels Esagila und des babylonischen Turmes, s. OLZ 1914, 5, Sp. 193—201.

## 4. Exegese.

† Weir, T. H., Some Fresh Notes on the Text of the Old Testament, s. Exp 1914, Mai, 472—480.

† Aalders, G. GH., De strijd om den Pentateuch, s. Geref ThT 1914, Mai 4—17.

† Dahse, J., Is the Documentary Theory Tenable, II., s. BS 1914, April, 331—342.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

† Simpson, D. C., Pentateuchal Criticism. London 1914. 224 S. 8°.
† Wiener, H. M., The Pentateuchal Text, the Divine Appellations, and the Documentary Theory, s. BS 1914, April, 218—268.
† Pilter, W. T., The Amorite Personal Names in Genesis 14, s. PSBA 35, 1913, 205—226; 36, 1914, 125—142.
Gardner, W. R. W., Genesis XXXI. 53, s. ET XXV, 9 (Juni 1914), 426 f.
Cornill, C. H., Zum Segen Jakobs und zum jahwistischen Dekalog, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 101—113.
Haupt, Paul, Die Schlacht von Taanach, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 191—225.
Burney, C. F., The Topography of Gideon's Rout of the Midianites, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 87—99.
Bewer, Julius A., The Composition of Judges, Chaps. 20, 21, s. AJSL XXX, 3 (April 1914), 149—165.
Algyogyi—Hirsch, H., Über die angebliche Beulenpest der Philister, s. Akten des Kongresses deutscher Naturforscher u. Ärzte in Wien Sept. 1913, S. 334—336.
† Box, G. H., The Second Book of Kings. Cambridge 1914. XV, 157 S. Kl.-8°.
Cornaby, W. Arthur, 2 Kings XIX. 35 (Is. XXXVII. 36) and Herodotus, II. 141, s. ET XXV, 8 (Mai 1914), 379 f.
Guthe, Hermann, Zeichen und Weissagung in Jes 7 14—17, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 177—190.
Bertholet, Alfred, Textkritische Bemerkungen zu Deuterojesaja, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 37—47.
† Bruston, E., Le prophète Jérémie et la prédiction de la Nouvelle Alliance, s. RThQR 1914, 1, 1—31.
Peiser, Felix E., Hosea. Philologische Studien zum Alten Testament. Leipzig 1914. IX, 87 S. Gr.-8°.
† Cooke, G. A., The Book of Amos. With Notes by E. A. Edghill. London 1914. 146 S. 8°.
Budde, Karl, Zur Geschichte des Buches Amos, s. Studien zur sem. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstage gewidmet. Gießen 1914, S. 63—77.
Sellin, E., Antisamaritanische Auslegungen im Texte des Amosbuches, s. OLZ 1914, 4, Sp. 155 f.
Kittel, Rud., Die Psalmen übersetzt und erklärt. = Kommentar zum AT hrsg. von E. Sellin Bd. XIII. Leipzig 1914. LIX, 521 S. Gr.-8°.
Thackeray, H. St. J., and W. Emery Byrnes, Psalm LXXVI and other Psalms for the Feast of Tabernacles, s. JThSt XV, 59 (April 1914), 425—432.
† Hudal, A., Die religiösen u. sittlichen Ideen des Spruchbuches. Kritisch-exegetische Studie. Rom 1914. XXVIII, 261 S. Gr.-8°.
Rhodokanakis, N., Zur Allegorie des Alters, Qoheleth, Kap. XII, s. ZDMG 1914, 2, 373 f.
Prowse, Arthur J., The Book of Enoch, s. ET XXV, 8 (Mai 1914), 379.

### 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Barth, J., Zu arab. *raḥmān* und *buhtān*, s. ZDMG 1914, 1, 224—226.
Bauer, H., Semitische Sprachprobleme. 1. Das chronologische Verhältnis von Aorist (Imperfekt) und sog. Perfekt in der semitischen Verbalbildung. 2. Die Herkunft der Objektspartikel *yāt*, את usw. 3. Der Feminincharakter der paarweise vorhandenen Körperteile im Semitischen, s. ZDMG 1914, 2, 365—372.
Buhl, Frants, Die Bedeutung des Stammes לוץ oder ליץ im Hebräischen, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 79—86.
Erbt, W., Bemerkungen zu E. Stuckens Buche über den Ursprung des Alphabets, s. OLZ 1914, 5, Sp. 203—210.
Frankenberg, Wilhelm, Die Determination im Semitischen, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 129—144.
Grimme, Hubert, Semitische *P*-Laute, s. ZDMG 1914, 2, 259—269.
† Holzhey, K., Übungsbuch zum Hebräischen. Im Anschluß an die ‚kurzgefaßte Grammatik' verf. Paderborn 1914. III, 41 S. Gr.-8°.
Köhler, Ludwig, Zum hebräischen Wörterbuch des Alten Testaments, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 243—262.

† Levias, C., Wörterbuch der hebr. philolog. Terminologie. Part I. New York 1914. 160 S. Gr.-8°.
Müller, W. M., Zur Aussprache des Buchstaben Ain, s. OLZ 1914, 6, Sp. 247 f.
Perles, F., Noch einmal *etimmu* im AT und im Talmund, s. OLZ 1914, 5, Sp. 233.
Phillipson, J. H., Manna, s. ET XXV, 9 (Juni 1914), 429.
Prince, J. Dyneley, The Babylonian Equations for Syria, s. AJSL XXX, 3 (April 1914), 212—218.
Schwally, Friedr., Zum hebräischen Nominalsatz, s. ZDMG 1914, 1, 111—117.

### 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Beer, Georg, Zur Zukunftserwartung Jesajas, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 13—35.
Bertholet, Alfred, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2., gänzlich umgearbeitete u. vermehrte Aufl. Mit 2 Abbildungen im Text u. 1 Tafel. Tübingen 1914. IV, 58 S. 8°.
Bevan, A. A., Mohammed's Ascension to Heaven, s. Studien zur semit. Philologie und Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 49—61.
† Caspari, W., Alttestamentliche Propheten als Sachwalter u. als Keilschriftverständige, s. NKZ 1914, 4, 287—299.
Charles, R. H., Religious Development between the Old and the New Testaments. London o. D. 256 S. 16°.
Elhorst, H. J., Die israelitischen Trauerriten, s. Studien zur semit. Philologie und Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 115—128.
v. Gall, Aug. Frhr., Über die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 145—160.
Jastrow, M., jr., Babylonian-Assyrian Birth-Omens And Their Cultural Significance. RVV XIV, 5. Gießen 1914. VI, 86 S. Gr.-8°.
Jirku, Anton, Materialien zur Volksreligion Israels. Leipzig 1914. VIII, 150 S. 8°.
Lods, Adolphe, L'Ange de Yahvé et l'„âme extérieure", s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 263—278.
Marti, Karl, Die Zweifel an der prophetischen Sendung Sacharjas, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 279—297.
Meinhold, Joh., Zur Frage der Kultuszentralisation, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 299—315.
Mercer, Samuel A. B., The Oath in Cuneiform Inscriptions III. The Oath in Inscriptions since the Time of the Ḫammurabi Dynasty, s. AJSL XXX, 3 (April 1914), 196—211.
† Neuschotz de Jassy, O., Le cantique des cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep. Paris 1914. 92 S. 16°.
Pelliot, P., Mo-ni et manichéens, s. JA 11. Serie, III, 2 (Mars-Avril 1914), 461—470.
Rendel-Harris, J., On the name «Son of God» in Northern Syria, s. ZNW 1914, 2, 98—113.
† Ridderbos, J., De ‚armen' en de ‚zachtmoedigen' in het Oude Testament, s. Geref. ThT 1914, Mai, 18—29.
† Scheftelowitz, I., Das stellvertretende Huhnopfer. Mit bes. Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. RVV XIV, 3. Gießen 1914. 66 S. Gr.-8°.
Steuernagel, Carl, Jahwe, der Gott Jsraels. Eine stil- u. religionsgeschichtliche Studie, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 329—349.
Van Hoonacker, A., La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé, s. RB 1914, 2, 161—187.
Watson, William, The New Jerusalem, s. ET XXV, 10 (Juli 1914), 454—457.

### 7. Geschichte Israels.

Algyogyi-Hirsch, H., Über die Herkunft der Philister, s. Akten des Kongresses deutscher Naturforscher u. Ärzte in Wien Sept. 1913, S. 772—774.
Eerdmans, B. D., Nog eens: Farizeën en Sadduceën, s. ThT 1914, 3, 223—230.
† Jessel, E. E., The Unknown History of the Jews: Discovered from the Ancien Records and Monuments of Egyt and Babylon. London 1914. 170 S. 8°.
† Macalister, R. A. S., The Philistines: their History and Civilization. London 1914. 144 S. 8°.

Müller, W. Max, An Egyptian Document for the History of Palestine, s. JQR IV, 4 (April 1914), 651—656.

Müller, W. Max, Die Stadt Lachisch in Hieroglyphen, s. OLZ 1914, 5, Sp. 202f.

Oort, H., Iets over Farizeën en Sadduceën, s. ThT 1914, 3, 214—222.

Rogers, Robert William, Sennacherib and Judah, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 317—328.

Roth, Otto, Rom und die Hasmonäer. Untersuchungen zu den jüdisch-römischen Urkunden im ersten Makkabäerbuche u. in Josephus' jüdischen Altertümern XIV. Beiträge zur Wissensch. vom AT hrsg. von R. Kittel Heft 17. Leipzig 1914, 88 S.

Weill, R., Monuments et histoire de la période entre la fin de la XII^e dynastie et la restauration thébaine, s. JA 11. Serie, III, 1 (Jan.—Febr. 1914), 71—140; III, 2 (Mars—Avril 1914), 259—301.

† Wilke, F., Neue Forschungen über Mose und seine Zeit, s. NKZ 1914, 4, 268—286.

## 8. Geographie Palästinas.

ZDPV XXXVII (1914), 2. — Kühtreiber, Theod., Bericht über meine Reisen in Palästina im Jahre 1912. Zweiter Teil, 113—123. — Schumacher, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanland. Bericht V, 123—134. — Dalman, G., Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 22. Inschriften aus Palästina. 23. Zu den Inschriften aus Petra, 135—150. — Brünnow, R., Zu Dalman, Inschriften aus dem Ostjordanland (ZDPV 1913 S. 249ff.), 151f. — Wigand, Karl, Disjecta membra Palaestinensia. Vorwort von Prof. Dr. H. Thiersh. 1. Palästinische Vasen in norddeutschen Museen, 152—172. — Schroeder, P., Vier Siegelsteine mit semitischen Legenden, 172—179. — Blanckenhorn, M., Regenfall im Winter 1912/13, 180f. — Thomsen, P., Bericht über Geographie u. Topographie des alten Palästina für 1910—1913, 182—203. — Thiersch, H., Nachträge zu meinem 2. archäologischen Jahresbericht, 204. — Bücherbesprechungen, 204—209. — Thomsen, P., Zeitschriftenschau I., 210f. — Brüne, B. u. P. Thomsen, Erwiderung u. Erklärung, 211. — Vereinsnachrichten, 212—216.

Germer-Durand, J., La maison de Caïphe et l'église Saint-Pierre à Jérusalem (*fin*), s. RB 1914, 2, 222—246.

Schmitz, Ern., Oiseaux rapaces nocturnes de Palestine, s. RB 1914, 2, 255—264.

Spoer, H. H., und E. N. Haddad, Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem, s. ZDMG 1914, 2, 233—252.

## 9. Archaeologie.

† Cohn, B., Die Anfangsepoche des jüdischen Kalenders [Aus: SAB]. Berlin 1914. 5 S. Lex.-8°.

Cohn, Berthold, Die Stundenteile im jüdischen Kalender, s. ZDMG 1914, 2, 375f.

Holzinger, Heinrich, Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 227—241.

Hrozný, Friedr., Zur Bierbrauerei der alten Babylonier, s. OLZ 1914, 5, Sp. 201f.

Kohler, Josef, Orientalisches Recht, s. Die Kultur der Gegenwart, Allgem. Rechtsgeschichte, II, VIII[1], 1—153. Berlin u. Leipzig 1914. Lex.-8°.

Küthmann, C., Zur Schädelbildung bei den Statuen der Amarna-Zeit, s. OLZ 1914, 4, Sp. 153—155.

Poebel, A., Gold und Silber in altbabylonischer Zeit, s. OLZ 1914, 6, Sp. 241—245.

Sayce, A. H., Recent Biblical and Oriental Archaeology, s. ET XXV, 10 (Juli 1914), 447f.

Weidner, Ernst F., Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie und Astrallehre. Leipzig 1914. VIII, 96 S. 8°.

## 10. Aramaica und Verwandtes.

Baneth, H., Bemerkungen zu den Achikarpapyri, s. OLZ 1914, 6, Sp. 248—252.

Bauer, H., Nachtrag zu meinem Aufsatze über die כלמו-Inschrift (ZDMG 67, 684ff.), s. ZDMG 1914, 1, 227f.

Gray, G. Buchanan, Children named after Ancestors in the Aramaic Papyri from Elephantine and Assuan, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 161—176.

Jaussen et Savignac, Inscription nabatéenne d'El-'Ela, s. RB 1914, 2, 265—269.

Stummer, F., Zu den altaramäischen Achikarsentenzen s. OLZ 1914, 6, Sp. 252—254.

## 11. Judaica.

RS 22^e Année. — Avril 1914. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe 117—148; — Quelques fonctions des consonnes ה, א, י, ו, ה dans les langues sémitiques,

149—171; — La *Schriftlehre* sumérienne de Delitzsch, 172—194; — Glanures hébraïques, 195f. — Lettre d'un rabbin de Palestine égarée dans l'Évangile, 197—201; — Lettre d'un missionaire essénien égarée dans l'Évangile, 202—206; — Quelques textes nouveaux, 207—209; — Contribution à la démonologie judéo-babylonienne, 210—213; — Bibliographie, 213—220.

Adler, E.-N., Un document sur l'histoire des Juifs en Italie, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 40—43.

Adler, E.-N., Nouveaux documents sur la dispute entre Ben-Méir et Saadia, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 44—52.

Albrecht, Karl, Die fünfte Pforte aus Moše ibn 'Ezras Buch der Teġniś, s. Studien zur semit. Philol. u. Religionswissensch. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Gießen 1914, S. 1—12.

Blau, L., Tossefta, Mischna et Baraïta dans leur rapports réciproques, ou Halacha palestinienne et babylonienne, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 1—23.

Camerini, D., L'original du fragment de polémique antichrétienne publié dans la Revue, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 292—294.

Ginsburger, M., Samuel Lévy, rabbin et financier (*suite*), s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 82—117; 134 (1. April 1914), 262—287.

Gorion, Micha Josef bin, Die Sagen der Juden. Gesammelt u. bearbeitet. Die Erzväter. Frankfurt a. M. 1914. XV, 446 S. 8°.

Groenman, H. W., De anšē maāmād II., s. ThT 1914, 4, 331—368.

Halper, B., A Volume of the Book of Precepts by Ḥefeṣ B. Yaṣliaḥ, s. JQR IV, 4 (April 1914), 519—576.

Horodezky, S. A., Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden in Polen im 16.—18. Jahrhundert. Leipzig 1914. 80 S. 8°.

Kahn, S., Les Juifs à Nîmes au XVII^e et au XVIII^e siècles, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 225—261.

† Kharon, A., Étude sur les principes médicaux et hygiéniques des Hébreux. Toulouse 1914. 64 S. 8°.

Krauss, S., Études sur la Mischna, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 24—39.

Krauss, S., Études de terminologie talmudique s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 170—177.

Lévi, Israel, La coupe d'Élie à Pâque, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 125—128.

Lévi, Isr., Une apocalypse judéo-arabe, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 178—182.

Liber, M., W. Bacher, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 161—169.

Mahler, Ed., Ein alter jüdischer Grabstein im Ungarischen Nationalmuseum, s. ZDMG 1914, 2, 326—328.

Marmorstein, A., Joseph Ben Abraham Hakohen, s. JQR IV, 4 (April 1914), 621—634.

Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen unter Mitwirkung von Albrecht, Bauer, Benzinger, Fiebig, Frankenberg, von Gall, Holzinger, Köhler, Kramer, Marti, Meinhold, Nowack, Rothstein, Windfuhr u. A. hrsg. von G. Beer und O. Holtzmann.

I 4: Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen) von Karl Albrecht. Gießen 1914. VI, 87 S. Gr.-8°.

II 8: Rosch ha-schana (Neujahr) von Paul Fiebig. Gießen 1914. VII, 127 S. Gr.-8°.

IV 10: Horajot (Entscheidungen) von Walter Windfuhr. Gießen 1914. V, 35 S. Gr.-8°.

Porges, N., Sur un fragment de polémique anti-chrétienne, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 128—131.

Porges, N., Fragment d'un glossaire hébreu-français du XIII^e siècle, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 183—194.

Poznanski, S., Deux notices massorétiques, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 131f.

Poznanski, S., Sur les fragments de la Gueniza édités par M. E.-N. Adler, s. RÉJ LXVII, 134 (April 1914), 288—292.

Poznański, Samuel, Zur Geschichte der palästinensischen Geonim (943—1138), s. ZDMG 1914, 1, 118—128.

Régné, Jean, Catalogue des actes de Jaime I^er, Pedro III et Alfonso III rois d'Aragon concernant les Juifs (1213—1291) (*suite*), s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 53—81; 134 (1. April 1914), 195—224.

Scialtiel, G. D., Les Juifs de Nice et le décret de 1808, s. RÉJ Nr. 133 (1. Jan. 1914), 118—124.

[Abgeschlossen den 11. Juli 1914.] 26. 7. 14.

# Ellä toledoth.

Von Professor Dr. K. Budde in Marburg.

Mit Spannung werden alle Beteiligten HEINRICH HOLZINGERS Anzeige des letzten Buchs von RUDOLF SMEND „Die Erzählung des Hexateuchs" (Theol. Literaturzeitung 11. 4. 1914) in die Hand genommen haben; ich wenigstens weiß nur einen, dessen Urteil ich noch lieber erfahren hätte als das seinige. Jeder wird sich gefreut haben über das reiche Maß der Anerkennung, die hier dem viel zu früh von uns Geschiedenen gezollt wird; es ist in der Tat ein sehr starkes Zeugnis für die dem Buche innewohnende Kraft, daß es einen so gediegenen Kenner und nüchternen Kritiker wie HOLZINGER soweit von seinen eigenen früheren Überzeugungen hat herüberziehen können. Aber gerade daß dem Verfasser dieser wohlverdiente Tribut nun gezollt ist, mag doch auch denen den Mund auftun, die um der Sache willen Fragen und Bedenken zu äußern haben, wie sie HOLZINGER selbst, freilich nur Einzelheiten gegenüber, voraussieht. Ich glaube in der Tat, daß es dringend notwendig ist dem Eindruck vorzubeugen, als wenn in SMENDS Buch das letzte Wort der „WELLHAUSENschen Schule" gesprochen wäre, so daß man mit ihr fertig wäre, wenn und wo man SMEND widerlegt hätte. Dem stand bisher das Bewußtsein im Wege, daß der Tod dem Verfasser die Möglichkeit der Verteidigung seiner Ansichten geraubt hat; jetzt aber dürfen wir sicher sein, daß der denkbar befugteste Anwalt für ihn eintreten wird, wo immer wir ihm unbewußt Unrecht tun oder seine Meinung falsch auslegen sollten. So möchte ich es verstanden wissen, wenn ich hier nur auf einem kleinen Gebiete SMENDS Aufstellungen entgegentrete und etwa noch auf einige weitere Punkte gelegentlich hinweise.

Verhältnismäßig wenig, meint H., verschiebe sich bei SMEND das Bild von P, wenn auch der geschichtliche Rahmen dieser Kultgesetzgebung stark entlastet werde. Ich fürchte, das geschieht weit über das zulässige Maß hinaus, derart, daß für den Begriff „Pg", den HOLZINGER

zur Erläuterung von P beifügt, kaum mehr Platz bleibt. Es ist sehr zu beklagen, daß SMEND seiner Kritik nirgends das Experiment zur Seite gestellt hat, hier eine zusammenhängende Übersetzung dessen, was von P nach seiner Meinung übrig bliebe[1]. Sofort würde sich gezeigt haben, wie sehr P durch seine Ausscheidungen an innerem Halt und Standfestigkeit verliert, und daß solchen Resten gegenüber die Theorie eines MAYBAUM und DAHSE von bloßen Zusätzen einer überarbeitenden Redaktion unbedingt Recht behalten würde. Das müßte man natürlich hinnehmen, sehr gegen SMENDs eigene Überzeugung und Absicht, wenn die Gründe für seine Ausscheidungen durchschlagend wären; aber das ist keineswegs der Fall. Natürlich weiß er so gut wie alle andern, daß wir es mit einem künstlichen, durch vielfache Überarbeitung zustande gekommenen Quellenmosaik zu tun haben, das unweigerlich zwischen den voneinander gelösten Bestandteilen derselben Quelle Widersprüche einerseits, Lücken anderseits aufweisen muß. Daraus erwächst uns natürlich die Aufgabe, wo immer wir dem ursprünglichen Zusammenhang einer Quelle, hier also P, nachgehn, für jene Widersprüche und Lücken die Gründe aufzuweisen, und dann den ursprünglichen Bestand nach Möglichkeit herzustellen. Beides aber unterläßt SMEND nicht nur selbst, sondern er benutzt auch viel zu selten, was bereits von anderen dafür getan ist[2]. Vielmehr führt ihm alles nur auf denselben Schluß, Zugehörigkeit zu der letzten Bearbeitung des Hexateuchs, d. h. den „Zusätzen und Änderungen, von denen die Kompilation des RP (=JED+P) nachträglich betroffen ist“[3]. Die Gegenprobe, ob wirklich der vorliegende Tatbestand sich aus dem Eingreifen dieser Bearbeitung einleuchtend begreifen läßt, wird wiederum fast durchgängig nicht angestellt. Besonders unglücklich scheint mir nun diese Lösung für die Chronologie der Genesis und des Hexateuchs, die SMEND S. 11 ff. P abspricht. Denn wenn für irgend etwas, so ist für sie Geschlossenheit und Folgerichtigkeit die

[1] Vgl. WELLHAUSEN, Prolegomena (5. Aufl. 1899) S. 331 ff. oder BACON, Genesis of Genesis oder die Kommentare von GUNKEL und PROCKSCH.

[2] Als Beispiel diene der Anstoß an den Zeitangaben Gen 12 4b 37 2 41 46a S. 12.

[3] SMEND fährt fort: „Ich fasse damit hier aber auch solche Änderungen und Zusätze zusammen, die möglicherweise schon RP an JEDP vornahm, ferner solche, die P vielleicht schon vor seiner Vereinigung mit JED erfahren hatte.“ Er rechtfertigt dieses Verfahren mit der Schwierigkeit und der untergeordneten Bedeutung der Unterscheidung dieser drei Kategorien. Bedauerlich bleibt es, daß der Versuch der Unterscheidung nicht gemacht ist; denn natürlich ist RP oder gar Px etwas ganz andres als eine Interpolation des fertigen JEDP. Selbstverständlich kann der Kritiker nicht nachholen, was der Verfasser unterlassen hat; immerhin dürfte, was hier besprochen wird, nach SMENDs Meinung weit überwiegend der letzten der drei Möglichkeiten zufallen.

unerläßliche Bedingung. Daß darin Brüche eintreten mußten, wenn die Chronologie P gehört hatte und nun mit den Bruchstücken dieser Quelle durch einen Redaktor einer Kompilation eingefügt wurde, versteht sich ganz von selbst; wundern kann man sich nur, daß sich davon so wenig aufweisen läßt. Dem letzten Bearbeiter des Hexateuchs aber, wie SMEND selbst ihn nennt, kam doch niemand mehr ins Gehege; er war also in der Lage, seine Chronologie überall unmißverständlich und widerspruchslos einzufügen, so daß ihm gegenüber alle von SMEND gerügten Unstimmigkeiten gar keine Erklärung zulassen. Man fragt sich vergebens, wie SMEND glauben kann, durch die Zuweisung an diesen letzten Redaktor die von ihm geltend gemachten Anstöße erklärt zu haben, so daß es eines Versuchs zu ihrer Lösung darüber hinaus gar nicht mehr bedürfte.

Auch die allgemeinen Gründe für Ausscheidung der Chronologie, der Schöpfungsära, scheinen mir wenig oder nichts zu beweisen. Eine Weltära habe zur Voraussetzung die Chronologie einer nationalen Geschichte, in die sie auslaufe, P aber habe die Geschichte nur bis zur Verteilung des Landes Kanaan fortgeführt und sei erst nachträglich in den Zusammenhang von Genesis-II Regum (JED) eingefügt worden, der von Judicum an die Geschichte Israels in chronologischer Disposition erzähle. Also könne die Weltära des Hexateuchs frühestens von RP stammen[1]. Wenn aber P den ferneren Geschichtsverlauf nicht neu bearbeitet hat, so hat er doch die alte Bearbeitung JED gekannt, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat er sie als genügend und maßgebend anerkannt, da doch auch ihm die Führung Israels durch Jahwe in seiner Volksgeschichte weiterlief. Wollte er nun den Anfang bis zu Josuas Tode durch eine bessere Fassung ersetzen, so mußte er ihn durchaus auf seine Fortsetzung in jenem Werke zupassen. Und hatte er, abgesehen von dem Kern der Gesetzgebung, viel mehr zu streichen als Neues zu bieten, so mußte es ihm nur im höchsten Grade willkommen sein, daß er wenigstens eine große Lücke ausfüllen konnte, indem er der Zeitrechnung der Volksgeschichte in Jdc bis Reg ihre feste Grundlage in einer Weltära schuf. Freilich meint SMEND kurz vor jener Stelle, neben den hochernsten gesetzlichen Zwecken, die P verfolge, nehme sich dies künstliche Zahlenspiel sonderbar aus. Ob sich hier wohl der letzte Grund der Abneigung SMENDs gegen die Weltära auftut, eine idealistische Vorstellung von den Zwecken Ps, begründet auf eigene

[1] So S. 14.

ästhetische Urteile oder Vorurteile[1]? Man sollte denken, P brächte gerade in seiner Gesetzgebung einen ausreichenden Vorrat an handfestem opus operatum und hölzernem Mechanismus zur Stelle, um gegen die Zumutung übertriebenen Zartgefühls lauten Einspruch zu erheben. Und was wissen wir, wie tiefe Geheimnisse er in seiner Weltära bergen mochte?[2] Jedenfalls zeigen die mehrfachen Überarbeitungen seiner Weltära, die SMEND (S. 12 14) sehr mit Unrecht ebenfalls für ihren späten (das will doch sagen redaktionellen) Ursprung geltend macht, daß gerade diese Bereicherung der älteren Überlieferung vor der Nachwelt ihr Glück machte und als Hülle für immer neue Geheimnisse benutzt wurde. Es wird im ganzen dabei bleiben müssen, daß, je mehr etwas im Geleise des Schemas sich bewegt, um so mehr es dem Geiste der Quelle P entspricht und ihren eigensten Stempel an sich trägt. So bin ich auch nach wie vor der Überzeugung, daß das Sechstagewerk samt Gottes Ruhen am Sabbath, obwohl es auf die Achtwerkeschöpfung erst nachträglich aufgesetzt ist, doch nicht erst der Redaktion oder SMENDs letzter Bearbeitung (vgl. SMEND S. 9) angehört, sondern von P selbst seiner aus J 2 stammenden Vorlage einverleibt ist[3].

Zu dem Schema, in dessen feierlicher Handhabung die Eigenart von P recht eigentümlich gipfelt, gehört auch die Hauptstücküberschrift אֵלֶּה תוֹלְדֹת, die einst den Vätern der Quellenscheidung als untrüglicher Wegweiser für die Aufdeckung der Quelle P gedient hat. Nach SMEND (S. 14) ist sie „wenigstens an den meisten Stellen jungen Ursprungs“[4].

---

[1] Zum ersten gehört auch der Ausspruch S. 10, dem P dürfe das Interesse des Ahnenkultus, das in Gen 23 zum Ausdruck komme, kaum zugetraut werden, zum zweiten der Anstoß an der unmittelbaren Aufeinanderfolge der Zahlenangaben in 16 16 und 17 1.

[2] Ich brauche die Versuche, auch diesen Geheimnissen nachzudenken, hier nicht aufzuführen.

[3] Vgl. mein Buch Die biblische Urgeschichte, 1883, S. 487 ff. Schon DE WETTE (Beiträge z. Einl. in d. A. T. II, 1807, S. 35) begegnete der Beobachtung von GABLER, ZIEGLER, ILGEN mit dem Widerspruch: „Unserer Ansicht nach ist diese Bestimmung nach Tagen und die Sabbathruhe notwendig, und im Geiste des Ganzen gegründet.“ In 2 2 lies nicht mit den Vss. הַשִּׁשִּׁי für הַשְּׁבִיעִי sondern הַשְּׁבִיעִי מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ וגו׳ und vgl. Ex 34 33 Lev 16 20 Jos 19 51 Sam I 10 13 II 6 18. Der Ausfall erklärt sich ohne Mühe. Vielleicht darf man dann den ganzen Schluß des Verses von מכל־מלאכתו an als falsch eingerückte Randberichtigung streichen.

[4] S. 15 heißt es „überhaupt oder wenigstens an den meisten Stellen von einem Interpolator eingetragen“, S. 16 wieder „an vielen Stellen von einem Glossator“, der sie möglicherweise „an einzelnen Stellen schon vorfand. Wie sich zeigen wird, hat schon RP sie 36 9 in JE gelesen.“ Den Beweis dafür bleibt SMEND S. 90 ff. schuldig, da er die Formel dort gar nicht erwähnt und, was er ausführt, nur für den Inhalt von v. 9 ff. gilt. Wieder läßt sich das Experiment vermissen, das solch unsicherem Schwanken am besten gesteuert haben würde.

Nun stammt die Formel jedenfalls überall von der gleichen Hand, und in ihr nicht P zu sehen, dafür müßten starke Gründe beigebracht werden, wie denn SMEND selbst zugesteht, daß der Schein für P spricht. Dagegen entscheidet ihm die schlechte Durchführung des Schemas. Richtig gebraucht im Sinne „dies sind die Nachkommen des und des“[1] sei die Formel 5 1 10 1 11 10 11 27 25 12 36 1 9 Num 3 1 Ruth 4 18. Diese Bedeutung passe nicht 6 9, wo zunächst eine Charakteristik Noahs folge, ferner 25 19, wo zunächst von Isaaks Vater Abraham, dann von seiner Heirat mit Rebekka und deren anfänglicher Unfruchtbarkeit die Rede sei, und 37 2, wo die Nachkommen Jakobs längst (35 23–26) aufgezählt seien. In Gen 2 4 könne unter den Tholedoth des Himmels und der Erde nur deren Entstehung verstanden werden[2]. Stammte die Formel von P, so müßte sie überall dieselbe Bedeutung haben und sich mit dieser Bedeutung auch überall in den Zusammenhang fügen. So SMEND. Die Berechtigung dieser Folgerung verstehe ich nicht. Daß überhaupt so verschiedener Gebrauch nicht auf dieselbe Hand zurückgehn könnte, das möchte man schließen; aber daß dies SMENDs Meinung nicht ist, beweist die Fortsetzung: „Man kann auch nicht annehmen, daß die Formel 2 4 6 9 25 19 37 2 von anderer Hand stamme als an den übrigen Stellen. Denn keinenfalls kann man die Tholedoth Noahs, Isaaks, Jakobs 6 9 25 19 37 2 von den anderen trennen.“ Also nur P insbesondere hält er solcher Variierung nicht für fähig, obgleich er Starrheit des Ausdrucks oder höchste Genauigkeit in der Verwendung der termini sonst nicht als dessen unterscheidendes Merkmal gegenüber anderen Händen geltend macht. Indessen haben wir ja Stoff genug, an dem sich solche Voraussetzung prüfen läßt. In 1 5 nennt Gott selbst das Licht im Gegensatz zur Finsternis יוֹם; aber in dem gleichen Verse noch braucht der Erzähler dasselbe Wort für den Tag von Morgen zu Morgen, der die Finsternis = Nacht einschließt. SMEND würde Einspruch erheben, da er ja das Sechstagewerk, und damit auch v. 5b ausscheidet. Aber in v. 14 steht וְלַיְלָה ebenfalls neben בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה, ohne von SMEND beseitigt zu werden. In 1 10 nennt Gott selbst das Trockene im Gegensatz zum Wasser אֶרֶץ; in v. 1 2 1 4a heißt ebenso die ganze

[1] „Dies ist der Stammbaum“ scheint mir die zutreffendste Übersetzung der Grundbedeutung zu sein; alle Schattierungen der Bedeutung lassen sich wohl am besten unter „Dies ist die Geschichte“ zusammenfassen, doch ist im Grunde nicht einzusehen, warum wir im Deutschen nicht ebenso kühn sein sollten wie der Verfasser im Hebräischen, also überall bei „Stammbaum“ bleiben. So GUNKEL.

[2] Die Reihenfolge ist von mir hergestellt.

Erdenwelt, die irdischen Meere eingeschlossen, im Gegensatz zum Himmel, und in 1 2, ehe es einen Himmel gibt, die ganze Masse des Weltstoffs, das Chaos neben Gott. Diese Beispiele dürften genügen, um die Wandlungsfähigkeit des Schriftstellers P im Gebrauche des Sprachstoffs, der ihm zu Gebote steht, zu beweisen. Wenn er nun der Gesetzgebung eine Vorgeschichte von äußerster Knappheit geben wollte, deren einzelne Abschnitte zum großen Teil bloße Stammbäume bilden mußten, was ist dann begreiflicher, als daß sich ihm die Überschrift, die für die meisten Hauptstücke die gewiesene war, in ihrer Bedeutung so lange wandelte und reckte, bis sie sich allen anschmiegte? Wenn er endlich sogar die Kühnheit gewann, die Geschichte der Schöpfung diesem Generalnenner unterzuordnen, so bahnte dazu den Weg sicherlich nicht zum wenigsten die Abstufung ihres Verlaufs in dem Sechstagewerk mit dem Sabbath als Abschluß, schematisch gleichmäßig durchgeführten Abschnitten, die sich recht wohl mit den Generationsstufen des nächsten Hauptstücks Gen 5 vergleichen ließen. SMEND sagt freilich (S. 16), die Auskunft, daß 2 4a ursprünglich vor 1 1 gestanden habe, sei mehr als bedenklich. Aber Gründe dafür führt er nicht an, sagt uns auch nicht, was in aller Welt die „letzte Bearbeitung" veranlaßt haben könnte, diese Überschrift neu als Unterschrift an einer Stelle einzuschieben, die ihrer so wenig bedurfte[1]. Was er, mit einem „Dazu kommt" eingeleitet, folgen läßt, daß nämlich 5 1 2 eine Rekapitulation seien, die sofort hinter 2 3 (in der gesonderten Quelle P natürlich) kaum denkbar sei, vielmehr den Einschub von 2 4b—4 26 vorauszusetzen scheine, das gilt gar nicht gegen 2 4a, sondern gegen die Überschrift des zweiten Hauptstücks זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם, die ihm doch von allen Tholedoth-Überschriften als eine der sichersten erscheint. Denn setzen 5 1 f. das Stück 2 4b—4 26 vor sich voraus, so sind sie frühestens von Rp verfaßt, nach SMEND sicherlich erst von der letzten Bearbeitung. HOLZINGER, der zuerst an dem Text von 5 1 2 gerüttelt hat, ist vorsichtiger; er läßt die Überschrift v. 1a ganz unangetastet und hält es sogar für möglich, daß an Stelle von v. 1b 2 eine kürzere Notiz über die Erschaffung Adams stand.

Es handelt sich um eine grundlegende Tatsache, deren Verständnis HOLZINGER nur hier vermissen läßt, SMEND überall. Ich darf sie in die-

[1] Diese Lücke dürfte am besten in HOLZINGERS Kommentar zur Genesis ausgefüllt werden, freilich bin ich nicht imstande, seine Gründe als beweisend anzuerkennen. Nur ob man vor 1 1 mit LXX lesen sollte זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת וגו', mag in Erwägung gezogen werden, auch ob man dem zuliebe dann in 5 1 אֱלֹהִים lesen will.

selben Worte kleiden, mit denen ich sie vor einigen Jahren bereits festgelegt habe[1]. „Es ist die Gewohnheit dieser Quelle (P), das neue Hauptstück nach der Überschrift mit einer Wiederholung des in Betracht kommenden Ausschnitts, des *passus concernens*, wie die Juristen zu sagen pflegten, aus dem vorherigen Hauptstück einzuleiten. So zuerst in 5 1 ff., wo v. 1b 2 die Erschaffung des ersten Menschen aus der Schöpfungsgeschichte Kap. 1 auszüglich wiederholen."[2] Diese Gewohnheit hängt natürlich mit der scharfen Scheidung der Hauptstücke und der neuen Überschrift eines jeden eng zusammen; jedes von ihnen wird damit vollends auf eigene Füße gestellt. Ob dadurch soeben erst Gesagtes fast wörtlich wiederholt wird, tut gar nichts zur Sache, so 5 32 in 6 10, 11 26b in 27a. An beiden Wiederholungen stößt sich SMEND S. 13f. und meint, dem würde durch Beseitigung der sogenannten Zeugungsjahre, die er mit der Weltära der letzten Bearbeitung zuweist, abgeholfen. Wenn er uns nur am Experiment gezeigt hätte, wie er sich das denkt. Die Zeugung selbst müßte er doch mit dem Mindestausdruck eines וַיּוֹלֶד beibehalten, dann aber bliebe ja in 5 32 wie in 11 26 genau das stehn, was in den nächstfolgenden Versen von P wiederholt wird, so daß die Wiederholung nur noch greller hervorstäche. Ganz diesen Stellen entsprechend muß es auch 10 1 hinter „Dies ist der Stammbaum der Söhne Noahs" heißen: „Die Söhne Noahs waren Sem, Ham und Japhet", obgleich das schon zweimal, 5 32 und 6 10, gesagt ist; so 25 12 von Ismael „Sohn Abrahams, welchen Hagar die Ägypterin, die Magd Saras, dem Abraham geboren hatte", trotz 16 15f.; so 25 19 „Abraham zeugte den Isaak" trotz des Anteils von P an 21 2 und der breiten Fortsetzung in 21 3—5[3]. Ob dieses Gesetz ursprünglich auch nur eine einzige Ausnahme zugelassen hat, mag man billig fragen. Die erste und immerhin die glaubhafteste bildet 11 10 אֵלֶּה תוֹלְדֹת שֵׁם שֵׁם בֶּן־מְאַת שָׁנָה וגו׳. Es sollte nach der allgemeinen Regel und nach dem Wortlaut von 25 19 insbesondere heißen: אלה תולדת שם בן־מאת שנה וגו׳ [שֵׁם בֶּן־נֹחַ נֹחַ הוֹלִיד אֶת־שֵׁם וַיְהִי]. Das Eingeklammerte kann recht wohl durch Übersehen ausgefallen sein, auch

---

[1] ZAW XXX, 1910, S. 277 ff. Seit ich dort (S. 279) die Überzeugung aussprach, daß meine Verbesserung von 1883 zu Gen 10 1, die Wiederholung des בְּנֵי נֹחַ (also בְּנֵי נֹחַ בְּנֵי נֹחַ) fernerhin nicht mehr werde verschmäht werden können, hat PROCKSCH (Die Genesis, 1913) den kleinen Aufsatz zweimal (S. 72 460, lies beidemal „277" statt „171") zustimmend angeführt, die Verbesserung aber nicht vollzogen, auch nicht erwähnt.

[2] Im kleinen mögen Verbesserungen in Betracht kommen, am ersten vielleicht את־האדם für אדם in v. 1 nach 1 27.

[3] Zu erwägen bleibt, ob בְּקָחָתוֹ nicht redaktionelle Änderung für וַיִּקַּח ist, vgl. 5 32 und alle ähnlichen Stellen bei P.

ein Redaktor möchte es so dicht hinter 10 1 gestrichen haben; daneben soll die Möglichkeit anerkannt werden, daß P hier einmal sich selbst untreu geworden wäre.[1] In Cap. 36 hat ebenso sicher eines der beiden וְאֵלֶּה תֹּלְדוֹת von v. 1 und 9 P gehört[2], wie jetzt durch die Redaktion der ursprüngliche Wortlaut und Zusammenhang zerstört ist. Bei diesem starken Eingriff mag auch hinter עֵשָׂו das der Regel entsprechende יִצְחָק הוֹלִיד אֶת־עֵשָׂו verloren gegangen sein. Das ist sogar sehr wahrscheinlich, weil die weiterführenden Erläuterungen הוּא אֱדוֹם oder אֲבִי אֱדוֹם בְּהַר שֵׂעִיר sich unmittelbar an die Überschrift des Hauptstücks ungeschickt anschließen.

Um Textschäden oder redaktionelle Änderungen handelt es sich endlich mit Sicherheit bei den beiden letzten Stellen, die SMEND (S. 15f.) unter den sachlichen Bedenken gegen den Gebrauch unserer Formel anführt: „Warum ist 11 27 von den Tholedoth Therachs die Rede, obwohl Therach schon v. 32 stirbt, im folgenden nicht aber von den Tholedoth Abrahams? Man meint, die letzteren seien durch Textfehler oder durch Schuld einer Redaktion ausgefallen. Aber diese Auskunft wird abgeschnitten durch den Wortlaut von 25 19: ‚Dies sind die Tholedoth Isaaks, Abraham zeugte den Isaak.' Danach hat die Überschrift bei Abraham gefehlt, augenscheinlich deshalb, weil sie in der komplizierten Geschichte von Isaaks Geburt nicht so bequem anzubringen war, wie in den anderen Fällen. Ist dem P diese grobe Ungeschicklichkeit zuzutrauen?" Ich führe die Stelle im ganzen Wortlaut an, um jedes Mißverständnis auszuschließen. — Wer hat wohl bisher jene Überschrift erst bei der Geburt Isaaks (21 1ff.) gesucht? WELLHAUSEN (Composition[3] 1899 S. 15) verlangt sie, sicher viel richtiger, vor 12 4b, vielleicht noch mit dem Befehl auszuwandern, der jetzt aus JE gegeben wird. Hier wäre auch irgendwelche Unbequemlichkeit für die Anbringung nicht abzusehen. Was aber der Wortlaut von 25 19 gegen ihr früheres Vorhandensein beweisen soll, wird jedem, der meinen bisherigen Ausführungen in der Hauptsache zustimmt, ganz unbegreiflich sein. SMEND weiß aber nichts von der regelmäßigen Wiederholung der grundlegenden Tatsache hinter der Überschrift. Hier scheint er vollends gar nicht zu merken, daß von diesem seinem Einwand keineswegs bloß die Haupt-

[1] SMENDS Satz über diese Stelle S. 15 „Was sollen neben den Tholedoth der Söhne Noahs 10 1 die besonderen Tholedoth Sems 11 10?" verstehe ich gar nicht, lasse ihn deshalb hier unbesprochen, obgleich er an der Spitze der sachlichen Bedenken gegen die Verwendung der Formel steht.

[2] Ich bin nicht der Meinung, daß das andre von J stamme, sondern nehme eine redaktionelle Verdoppelung des einzigen ursprünglichen an.

überschrift, sondern die ganze Nachricht oder vielmehr Geschichte von der Geburt Isaaks würde getroffen werden, also 21 1ff. nicht nur sondern auch Cap. 17, auf das er so großen Wert legt. Mindestens von der „letzten Bearbeitung", der er 25 19 zuschreibt, müßten diese Abschnitte gestrichen sein, wenn dieser sein Einwand gegen die Forderung von Tholedoth Abrahams zugkräftig wäre. Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist sehr einfach. EERDMANS hat sie gefunden, indem er in 11 27 אַבְרָם für תֶּרַח einsetzt.[1] Mit Recht verweist er dafür auf 25 19, wo auch „die ersten Worte der Toledoth [Isaaks!] heißen: Abraham zeugte Isaak, wie 11 27 steht: Terach zeugte Abraham usw." Wir sahen, daß der Sache nach die Dinge 5 1 25 12 und in dem hergestellten Wortlaut von 10 1 (auch 11 10 und 36 1 oder 9?) genau ebenso liegen. Die einzige Abweichung besteht hier, in 11 27, darin, daß von Terach hinter dem *passus concernens* in v. 31 32 noch eigenes Handeln und sein Tod berichtet wird. Das wird in der Tat, falls es sich nicht um ein bloßes Verschreiben handelt, zu der Änderung תּוֹלְדֹת תֶּרַח einen Anlaß gegeben haben, vielleicht neben dem tiefen Einschnitt, den seit der Vereinigung der beiden Quellen die Berufung Abrahams aus J in 12 1 darstellte. In P allein aber begreift sich dies Weiterwirken Terachs leicht auch innerhalb der תּוֹלְדֹת אַבְרָם, weil nach P er die Wanderung begann, die Abraham fortsetzte und zu Ende führte.[2]

Ich komme zu der letzten Stelle unserer Überschrift in der Genesis, an der SMEND Anstoß nimmt. „Weshalb fehlt", so fragt SMEND S. 16, „die Formel vor Gen 35 23? Statt dessen steht sie 37 2 vor einem Satz, der, wie oben [vgl. S. 12] bemerkt wurde, jüngeren Ursprungs ist." Merkwürdig, wie man diese beiden Stellen in einem Atem nennen kann, ohne die richtige Lösung sofort zu sehen. Und obendrein hebt SMEND selbst hervor, daß die Aufzählung der Söhne Jakobs in 35 22b—26 an

---

[1] Alttestamentliche Studien I, die Komposition der Genesis, 1908, S. 22. Ob SMEND diese Herstellung bei seiner Ablehnung der Annahme eines Textfehlers einschließt, wird sich kaum entscheiden lassen; ausdrücklich spricht er nur von Ausfall durch Textfehler. Übrigens klingt es bei EERDMANS S. 85 unten fast, als wenn er selbst jene Herstellung wieder vergessen hätte.

[2] Bei dieser Gelegenheit möchte ich den Anstoß beseitigen, den SMEND S. 12 an 12 4b zwischen v. 4a aus J und v. 5 aus P nimmt. Vielleicht bin ich der erste gewesen, der diese Schwierigkeit beobachtet hat (Bibl. Urgeschichte 1883 S. 431f.). Ich lasse dort die Wahl zwischen zwei Lösungen. Entweder hat v. 4b in der Quelle P hinter v. 5 gestanden, oder der Schluß hat dort im Anschluß an 11 32 gelautet וַיָּמָת תֶּרַח אָבִיו, was dann aus Rücksicht auf J in v. 1—4 abgeändert wäre. Dort gab ich dieser letzten Möglichkeit den Vorzug; aber auch die Umstellung läßt sich aus der Aufnahme von v. 4a aus J recht wohl erklären, und so mag das die leichtere Annahme sein.

der falschen Stelle steht. Er sagt (S. 87 f.), sie habe vielleicht in P an früherer Stelle gestanden; das ist WELLHAUSENs Lösungsversuch, der sie (Prolegomena[5] 1899, S. 333) zwischen 29 29 und 31 18 einschiebt. Aber hinter 29 29 hat P auch die Geburt der Söhne im einzelnen und die Schließung der Kebsehen erzählt, wovon sich immerhin ausreichende Spuren erhalten haben (vgl. 30 1aα. 4a, 7 von ותלד an, 9b 10 12 22a[1]); dort ist also die Stelle, die jenes Verzeichnis einnehmen könnte, bereits besetzt. In Wirklichkeit gehört es eben dahin, wo SMEND es S. 15 vermißt, nämlich hinter die Hauptstücküberschrift in 37 2. Das haben jetzt, wie ich nachträglich sehe, auch SKINNER (mit einem „vielleicht") und PROCKSCH erkannt; nur eins haben sie übersehen, daß nämlich zwischen dem אֵלֶּה תֹּלְדוֹת יַעֲקֹב von 37 2 und dem וַיִּהְיוּ בְּנֵי־יַעֲקֹב שְׁנֵים עָשָׂר von 35 22b das יִצְחָק הוֹלִיד אֶת־יַעֲקֹב[2] ausgefallen ist, das wir nach 11 27 25 19 erwarten müssen. Doppelt nötig ist es, weil sonst dem וַיִּהְיוּ die Anknüpfung fehlt. Und wieder ist hinter der Aufzählung 35 22b—26 und vor dem יוֹסֵף von 37 2 das וַיְהִי zu ergänzen, das wir 25 20 an der gleichen Stelle lesen. Daß diesem so weit zurückgreifenden Verzeichnis bei der Vereinigung der Quellen seine ursprüngliche Stelle nicht gelassen wurde, begreift sich leicht. Der Schluß v. 26b wies ihm seine jetzige Stelle, bei der Rückkehr Jakobs aus Paddan Aram; aber nur ohne Hauptstücküberschrift und Vorbericht war es dort zu brauchen. Besondere Beachtung verdient es, daß RP trotzdem die leere Hülse unserer Formel an der richtigen Stelle, nämlich hinter dem Stammbaum des nicht auserwählten Sohnes Esau (vgl. 25 19 mit 25 12), festhielt. Man sieht daraus, einen wie tiefen Eindruck ihm dies feste Schema seiner Grundschrift gemacht hatte[3]. Wie aber die letzte Bearbeitung der fertigen Genesis dazu hätte kommen sollen, dieselbe leere Hülse, obendrein als neues Gebilde, einzufügen, ist auf keine Weise abzusehen. — Dem allen freilich würde SMEND (vgl. S. 12) entgegenhalten, daß die Zeitangabe in 37 2 — „und Joseph war 17 Jahre alt" — gar nicht zu P gehören könne. Den Grund für diese Ablehnung gibt er S. 99f., nämlich den Widerspruch mit וְהוּא נַעַר in demselben Verse. Nun sollte man denken, daß von zwei sich widersprechenden oder stoßenden Angaben die locker sitzende der fester gewurzelten weichen müßte, nicht umgekehrt. In 37 2 aber steht וְהוּא נַעַר offenbar an unmöglicher Stelle. Man kann es

[1] Nur $30_{4}$a und 9b schreibt auch SMEND (S. 71) P zu.

[2] Oder sogar וַיֹּולֶד יִצְחָק וגו', vgl. 25 12 19.

[3] Den vorausgehenden Vers 37 1 schließt WELLHAUSEN richtig unmittelbar an 36 8 an; ob er damit in P ebenfalls dicht vor 37 2 zu stehn kam, mag hier unerörtert bleiben.

dafür beim *non liquet* lassen wie WELLHAUSEN, oder es mit Quellenscheidung versuchen wie DILLMANN, HOLZINGER, KAUTZSCH, oder, wenn man dazu neigt, 37 2 im ganzen Umfang P zuzuschreiben, mit Textänderung, wie GUNKEL (וְהוּא נָעַר עַל „und er empörte sich über" oder וְהוּא רֹעֶה „und er verkehrte mit"), SKINNER (unter grundsätzlicher Billigung des ersten Versuchs von GUNKEL, wenn er ihm auch nicht genügt) und PROCKSCH (נָרַע nach Prv 11 15 „er war schlecht behandelt", „er hatte es schlecht"). Jedenfalls läßt sich mit einem so unsichern Textbestandteil der unvergleichlich sichrere der Altersangabe nicht aus dem Sattel heben und gar, als bloße Folgerung daraus, auch noch die nächste in 41 46a beseitigen. Vielleicht ist ganz einfach zu helfen. Man übersieht gewöhnlich, daß auch das הָיָה unmittelbar hinter der Altersangabe falsch ist[1], daß es dafür וְהוּא heißen muß. Die Randberichtigung dieses Fehlers (וְהוּא רֹעֶה für das הָיָה רֹעֶה des Textes) sehe ich in dem unbrauchbaren, nachträglich wohl oder übel zu einem Bestandteil des Textes zugestutzten וְהוּא נַעַר. Man streiche also נַעַר וְהוּא, so gewinnt man hinter 35 22b—26 den schönen Wortlaut: וַיְהִי יוֹסֵף בֶּן־שֶׁבַע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה וְהוּא רֹעֶה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן [-] אֶת־בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת־בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף וגו', der recht wohl im ganzen Umfang P gehören kann.[2]

Damit meine ich meinen Gegenstand erschöpft zu haben; ich glaube auf keinen Grund für die Streichung der Formel aus dem Zusammenhang der Quelle P die Antwort schuldig geblieben zu sein. Ob mein Vorschlag überall der richtige ist, darauf kommt wenig an; daß er überall wahrscheinlicher ist als SMENDs Zuweisung an die letzte Überarbeitung, glaube ich beanspruchen zu können. Wir begegneten eben in SMEND einem Arbeiter von starker Eigenart, ja Eigenwilligkeit, der seine Leithypothese rücksichtslos durchsetzt, vielfach so, daß er sich mit dem negativen Ergebnis begnügt, ohne dessen Wirkungen weiter nachzugehn; der wenig nach der Meinung der Vorgänger und Mitarbeiter fragt, oft genug völlig daran vorbeisieht. Durch das ganze Buch hin wird man der gleichen Eigenart begegnen. Das sollen keine Vorwürfe sein; vielmehr liegt in dieser Anlage SMENDs und dem daraus fließenden Verfahren gerade seine Stärke. Er hätte sein Werk schwerlich zu Ende geführt,

---

1 Es begreift sich wohl als unberufener Versuch eines Ersatzes für das verlorene וַיְהִי.

2 Die Erläuterung des „mit seinen Brüdern" durch das einschränkende „mit den Söhnen der Bilha und Silpa" will natürlich beschönigend die Schuld auf die halbbürtigen, unedleren Söhne Jakobs abwälzen. Das paßt vortrefflich zu P's Anschauungen; aber natürlich steht es daneben frei, in dieser Apposition eine spätere Hand zu sehen.

er hätte sicher nicht entfernt solche Kraft darin entfaltet, wenn er nicht, ohne rechts oder links zu sehen, dieser seiner Art gefolgt wäre. Wer weiß, ob er es uns überhaupt beschert hätte, wenn er sich vorher besser mit der Literatur vertraut gemacht hätte. Sein Held ist doch von Anfang bis zu Ende J2, und SMEND ist augenscheinlich fest überzeugt, zum ersten Mal den Gedanken gefaßt und durchgeführt zu haben, daß das Werk dieses bedeutendsten historischen Autors des ganzen Alten Testaments, dieses großen Dichters, durch den vollen Umfang des alten geschichtlichen Schrifttums von der Genesis bis ins Königsbuch durchläuft. Dies Bewußtsein hat ihm sicherlich Mut und Schwung gegeben zu so gewaltiger Arbeit. Nun darf ich hier wohl zuerst eine Berichtigung geben, die mich selbst betrifft. Es ist ein Irrtum, wenn SMEND (S. 22 Anm. 2) mich eine der beiden Schichten, die ich in J nachweise, „auf die Urgeschichte der Menschheit beschränken" läßt.[1] Das Gegenteil habe ich gegen Ende meines Buchs ausdrücklich festgestellt; ich werde die betreffenden Sätze aus meiner Biblischen Urgeschichte (S. 503) wörtlich hierhersetzen müssen. „Wir haben unsere Untersuchung nur für die biblische Urgeschichte, nur für den ersten Abschnitt der Genesis, geführt. Unsere Ergebnisse haben deshalb nur für diesen Abschnitt Geltung; bezüglich des ganzen übrigen Umfangs der Genesis und vollends des Hexateuchs enthalte ich mich jeder Aussage. In Gen 1—12 5 sind sich J1, J2, J3, Grundschrift und Genesistext, wie oben dargelegt, gefolgt. Dies Ergebnis wird, das hoffe ich zuversichtlich, für die folgenden Abschnitte nicht ohne Frucht bleiben; aber entscheiden kann ich darüber hier nichts."[2] Ich habe also in meinem Buche von 1883 — und nur von ihm redet SMEND — den zukünftigen Nachweis von J2 über die Urgeschichte hinaus nicht nur für möglich erklärt, sondern als sichere Erwartung ausgesprochen, meinen eigenen Beitrag ausdrücklich als bloße, stofflich bedingte Teilarbeit bezeichnet. Nirgends, soweit ich mich erinnere, habe ich das in den seitdem abgelaufenen dreißig Jahren zurückgenommen, wenn auch die Äußerungen in meiner „Geschichte der althebräischen Literatur" 1906 (S. 103 f.) in vorsichtiger Beschränkung auf das Nachgewiesene und das in diesem

[1] Wenn er vollends sagt „die von ihm angenommene ältere Quellenschrift", so möchte ich fast in dem Wort „ältere" einen Druck- oder Schreibfehler sehen. Denn daß mein J1 weiter- und durchlaufe, ist für meine ganze „Biblische Urgeschichte" die selbstverständliche Voraussetzung; will man es mit klaren Worten ausgesprochen finden, so vergleiche man S. 403.

[2] Erst hier gesperrt.

Zusammenhang Entscheidende dahin mißverstanden werden könnten. Soweit also SMEND der Nachweis für das Weiterlaufen von J2 durch den ganzen Hexateuch gelungen ist, ist das nicht gegen meine Erwartung und Vorhersage geschehen, vielmehr bedeutet es deren späte Rechtfertigung. Aber nicht den ersten Versuch dazu. Vielmehr hat fast gleichzeitig mit meiner Biblischen Urgeschichte und unabhängig von meinen Beobachtungen, CH. BRUSTON in Montauban die These SMENDs genau in dem gleichen Umfang aufgestellt und übersichtlich durchgeführt.[1] Je seltener die Zeitschrift, in der er seine Hauptarbeit veröffentlicht hat, bei uns in Deutschland sich finden wird, umso mehr fühle ich mich verpflichtet, dem verdienten französischen Fachgenossen die gebührende Ehre zu geben. Gelegentliche Vergleiche ergaben mir hie und da ein überraschendes Zusammentreffen in Beobachtungen und Ergebnissen, das für SMENDs Arbeit bei ihrer vollen Unabhängigkeit und Selbständigkeit den Wert einer bestätigenden Probe hat. Es wird ohne jeden Zweifel lohnen, dem im vollen Zusammenhang nachzugehn. Auch ein Teil des Dankes, den wir SMEND schulden, würde damit abgetragen werden. Denn je weniger man seine Arbeit als abschließend und der Nachprüfung nicht ferner bedürftig ansieht, umso reichere Zinsen wird sein Vermächtnis uns tragen, und umso länger wird auch sein Andenken bei uns in Ehren bleiben.

[1] Der erste Ansatz in: *Les quatre sources des lois de l'Exode*, 1883, 41 Seiten, die Ausführung in: Les deux Jéhovistes, Revue de théologie et de philosophie 1885, p. 3—98. Er führt dort die Scheidung vollständig durch und stellt fest, daß der erste Jahwist mit dem Schisma I Kön 12 abzuschließen scheine, während der zweite sich wahrscheinlich noch über das Schisma hinaus fortsetze. Für die Bücher Richter und Samuel habe ich in dem so betitelten Buche 1890 seine Scheidung nachgeprüft und S. 133f. 269f. (vgl. auch die erste Erwähnung S. 70) eine Übersicht davon geboten. Von dem Gelingen der Verteilung habe ich mich damals nicht überzeugen können. SMEND hat auch diese Erwähnungen augenscheinlich völlig übersehen und von BRUSTONS Vorgang nicht die entfernteste Ahnung gehabt.

[Abgeschlossen den 16. Juni 1914.]

# Die literarische Analyse Deuterojesajas.

Von D Dr. Hugo Greßmann in Berlin.

## 1. Der gegenwärtige Stand.

Eine literarische Analyse Deuterojesajas (Jes 40—55) fehlt bisher, so viel auch über diese Kapitel geschrieben worden ist. Gewiß finden sich bei den Forschern viele Einzelbemerkungen, aber diese können eine methodische Untersuchung nicht ersetzen, die allein imstande ist, über literarkritische Probleme zu entscheiden, und die oft auch bei sachlichen Streitfragen den Ausschlag gibt. Die aktuelle Bedeutung des vorliegenden Themas zeigt sich vor allem bei den sogenannten Ebed-Jahwe-Liedern, über deren Ausscheidung und Verständnis die Meinungen hin und her wogen, schon deshalb weil über ihre Abgrenzung Uneinigkeit herrscht; so lange aber ihr Umfang nicht sicher feststeht, muß der Exeget im Dunkeln tappen, da er nicht weiß, wie weit er den Zusammenhang zur Erklärung heranziehen darf. Dieselbe Schwierigkeit taucht indessen auch anderswo auf; überall da, wo eine Stelle in sich nicht ohne weiteres klar ist, sondern der Erläuterung durch den Kontext bedarf, muß natürlich zuvor über jeden Zweifel erhaben sein, was zu derselben literarischen Einheit gehört; sonst wird die Interpretation notwendig irren.

Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist es begreiflich, daß die literarische Eigenart Deuterojesajas sehr verschieden beurteilt wird. Drei Beispiele mögen genügen: Budde[1] unterscheidet vier „Abschnitte“ (42 1—44 23 44 24—48 22 49 1—51 8 51 9—53 12), denen eine Einleitung (40—41) vorhergeht und ein Schluß (54—55) folgt: „Es versteht sich von selbst, daß die Grenzen dieser Abschnitte schwimmende sind, daß sie sich untereinander innerlich verknüpfen und ineinander übergehen. Aber die entscheidenden Schritte sind an den Schnittstellen getan, und jeder folgende Abschnitt baut sich auf die vorhergehenden

[1] Bei Kautzsch3 S. 612.

auf." Während nach BUDDE „ein einziger Gedanke, ein fortschreitender und in sich abschließender Plan das Ganze beherrscht"[1], urteilt GUNKEL gerade umgekehrt[2]: Deuterojesaja „schreibt ganz in der alten Weise; sein Werk ist einem Tagebuch zu vergleichen, in das er die Worte, die ihm jeden Tag kamen, ohne Ordnung niedergeschrieben hat." Einen mittleren Weg geht STAERK[3], der zunächst die Ebed-Jahwe-Lieder ausscheidet und dann einen scharfen Schnitt hinter Kap. 48 macht. Die erste Hälfte enthält Jakob-Israel-Hymnen und ist ein Kranz von fünf Liedern (40 1—31 41 1—29 42 1—44 23 44 24—45 25 46 1—48 22). „Überschauen wir den Aufbau von Kap. 40—48, so bemerken wir eine bewundernswerte Geschlossenheit der Gesamtkomposition und ihrer fünf Teile. Jeder Gesang bildet eine in sich geschlossene dichterische Einheit, und alle fünf fügen sich derart zu einer höheren Einheit zusammen, daß der dritte, der uns mit seiner Theodizee auf den Höhepunkt der ganzen Entwicklung führt, von den anderen umrahmt wird. Sie bilden gleichsam den Auf- und Abgesang zu dem Korpus dieser gewaltigen religiösen Dichtung." Die zweite Hälfte Deuterojesajas dagegen enthält Zion-Jerusalem-Hymnen und läßt sich in drei Lieder zerlegen (49 1—50 3 50 4—52 12 52 13—55 13), die keinen inneren Fortschritt aufzeigen; „vielmehr wird ein Thema in drei parallel laufenden Gesängen behandelt." Wer hat nun Recht: BUDDE, GUNKEL, STAERK oder keiner von ihnen? Einig sind alle drei Forscher, wie es scheint, in der Meinung, daß Deuterojesaja nicht mündlich aufgetreten sei, sondern nur schriftlich gewirkt habe. BUDDE erinnert an Flugblätter, GUNKEL denkt an Tagebücher, und STAERK redet überall von Hymnen.

Gegen diese Aufstellungen lassen sich von vornherein kritische Bedenken erheben. Vom Wesen des antiken Propheten ist das mündliche Auftreten schlechterdings unabtrennbar; das gesprochene Wort ist noch für Haggai und Sacharja, für Johannes den Täufer und Jesus charakteristisch. Sollte Deuterojesaja eine Ausnahme gemacht haben? Wenn er im babylonischen Exil lebte, so war seine öffentliche Wirksamkeit vielleicht aus politischen Gründen in mancher Hinsicht beschränkt, da die Babylonier gewiß keine öffentliche Verkündigung von dem Fall Babylons durch einen hebräischen Propheten geduldet hätten, aber wie Hesekiel so wird auch Deuterojesaja sich nicht in allen Fällen mit der schriftlichen Verbreitung eines Gotteswortes begnügt haben; ein Prophet,

[1] Ebd. S. 611. [2] RGG IV Sp. 1878.

[3] Vgl. seine „Bemerkungen zu den Ebed-Jahwe-Liedern in Jes. 40 ff. (ZfwTh LI NF XVI 1 S. 28 ff.) und „Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jes 40 ff." (Lpz. 1913) S. 56 ff.

der nur schreibt, ist ein Widerspruch in sich. Andererseits haben schon die Propheten vor dem Exil, sicher Einzelne von ihnen, ihre Weissagungen wenigstens teilweise selbst aufgezeichnet[1]; das Bild GUNKELs von den Tagebuchblättern würde auch auf ihre Schriften zutreffen und darf daher nicht verwendet werden, um die Eigenart Deuterojesajas zu charakterisieren.

Nach BUDDE war „das Werk Deuterojesajas, das uns vorliegt, jedenfalls von Anfang an bestimmt, im Zusammenhang durchgearbeitet und begriffen zu werden. Als ganz wahrscheinlich darf man es bezeichnen, daß es in der Zeit seiner Entstehung als namenlose Schrift im Geheimen verbreitet wurde, vielleicht stückweise, ein Flugblatt nach dem andern"[2]. Diese Ausführungen bergen einen inneren Widerspruch. Wenn Deuterojesaja Flugblätter schrieb und sie einzeln ausgehen ließ, dann wird es von vornherein sehr fraglich, ob das ganze, so entstandene Werk wirklich von einem einheitlichen, umfassenden Plane beherrscht ist und nur im Zusammenhange durchgearbeitet werden sollte. Bei Flugblättern ist das Charakteristische, daß sie jedes für sich eine Einheit bilden, daß aber keines das andere notwendig voraussetzt und daß darum auch keine große Komposition vorhanden sein kann; der Literarhistoriker wird zwischen Flugblättern, Broschüren und Büchern scharf unterscheiden. Würden die 16 Kapitel Deuterojesajas, wie BUDDE behauptet, innerlich zusammenhangen, dann wären sie kein Flugblatt mehr, auch dann nicht, wenn sie in Lieferungen erschienen sind. Eine Einheit von 16 Kapiteln ist überdies in der prophetischen Literatur Israels unerhört; Ausnahmen sind gewiß möglich, aber nicht sehr wahrscheinlich. Und wenn BUDDE selbst „Repetitionen und Variationen" zugestehen muß, so widerlegt er seine eigenen Anschauungen. Denn ein Schriftsteller, der sein Werk durchdacht und als künstlerische Komposition gestaltet hat, wiederholt sich nicht, es sei denn aus besonderen Gründen. Nach BUDDE sollen ferner die Grenzen der von ihm markierten Abschnitte schwimmend sein; aber ein Schriftsteller, der zielbewußt nach einem klaren Plane arbeitet, hat auch eine gute Disposition, und bei jeder guten Disposition sind die Abschnitte scharf von einander getrennt.

---

[1] HÖLSCHER, Die Propheten S. 317 will mit Unrecht prinzipiell zwischen der mündlichen Prophetie vor dem Exil und der schriftstellernden Prophetie nach dem Exil unterscheiden. Es handelt sich nicht um einen prinzipiellen, sondern um einen graduellen Unterschied. Ausschließlich Schriftsteller sind nur die Apokalyptiker gewesen, die wir aber nicht mehr zu den Propheten zu rechnen pflegen.

[2] Bei KAUTZSCH3 S. 611.

STAERK hat, wie dankbar anerkannt werden muß, den Versuch gemacht, die von BUDDE sogenannten „Abschnitte" oder „Lieder" genauer nach ihrer Gattung zu bestimmen, sofern er von „Hymnen" redet. Indessen wer Hymnen singt, ist ein Psalmist, aber kein Prophet, der die Aufgabe hat, die Zukunft zu weissagen; es hätte genauer ausgeführt werden müssen, wie der Prophet dazu kommt, Hymnen zu dichten. STAERK hat sich auch der Mühe nicht entzogen, den Aufbau der von ihm entdeckten Hymnen im Einzelnen wie im Ganzen sorgfältig aufzuzeigen. Wie man aus der Leidensgeschichte der Exegese lernen kann, ist es den meisten Interpreten eine Kleinigkeit, die heterogensten Bestandteile durch ein kühnes Saltomortale zu einer inneren Einheit zu verbinden; es sei nur an die sogenannte „Bergpredigt" erinnert. Obwohl STAERK die ersten neun Kapitel Deuterojesajas für eine zusammenhangende Dichtung hält, hat er in Jes 49—55 trotz eifriger Bemühung keinen geschlossenen Aufbau gefunden; er ist also keineswegs durch falsche Voraussetzungen gebunden und verdient darum eine genaue Widerlegung. Um aber die unfruchtbare Kritik nicht zu weit auszudehnen, sei die Beschränkung auf den ersten Hymnus erlaubt.

Der erste Hymnus umfaßt nach STAERK[1] 40 1—31. An der Spitze steht „gleichsam als Leitmotiv der ganzen Sammlung der Trostruf" v. 1—2. Das Korpus reicht von v. 12—26.[2] Ihm geht ein dreigliedriger Aufgesang voran v. 3—5 6—8 9—10[3], und ihm folgt ein einstrophiger Abgesang v. 27—31. Dagegen läßt sich zunächst einiges Äußerliche einwenden. Warum steht erstens der Trostruf v. 1—2 außerhalb des Hymnus und damit auch außerhalb von 40—48? Die Idee eines Mottos ist doch gar zu modern gedacht, als daß sie völlig befriedigen könnte. Warum entspricht zweitens dem dreigliedrigen Aufgesang ein nur eingliedriger Abgesang? Das Mißverhältnis von Einleitung und Schluß ist innerlich nicht motiviert. Drittens ist schon an sich ein dreiteiliger Aufgesang sehr merkwürdig. Selbst zwei Glieder sind reichlich viel, da in der Regel nur eines vorhanden ist. Wichtiger sind die inhaltlichen Bedenken. Viertens, der Zusammenhang zwischen den drei Teilen des Aufgesanges ist brüchig. Zunächst wird im ersten Gliede der Zug Jahwes durch die Wüste, also seine Heimkehr aus Babel nach Jerusalem, beschrieben. Man erwartet nun zu hören, daß mit dem Gotte auch Israel wieder nach Palästina zieht. Davon ist tatsächlich im dritten Gliede die Rede. Dem-

1 Vgl. Z. f. w. Th. S. 33.

2 STAERK schiebt mit anderen noch 41 6—7 ein.

3 Statt „10" soll es wohl „11" heißen.

nach gehören der erste und dritte Aufgesang inhaltlich und logisch aufs engste zusammen; der zweite dagegen unterbricht den Aufbau in empfindlicher Weise[1]. Fünftens der entscheidende Grund, an dem die These von dem einheitlichen Aufbau des Kapitels vollends scheitert: Nachdem der Prophet eben die Offenbarung Jahwes in der Wüste geschildert hat, kann es jetzt nicht plötzlich heißen: „Horch, es spricht: Verkünde! Und ich sprach: Was soll ich verkünden?" Wie kann ein Prophet so reden, wenn er mitten im Verkünden ist? Hier muß vielmehr etwas absolut Neues beginnen. Und daß dem so ist, geht auch aus dem Schluß von v. 5 deutlich hervor: „Denn der Mund Jahwes hat es geredet"[2].

Was hier an einem Musterbeispiel ausgeführt worden ist, ließe sich am ganzen Deuterojesaja zeigen. Das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Literarkritik ist, daß sie zu sehr am Begriff der Bucheinheit haften bleibt. Besonders deutlich ist dies bei BUDDE, der den ganzen Deuterojesaja für eine geschlossene Komposition hält. Auch STAERK hat sich von dieser Anschauung wohl noch nicht ganz befreien können, da nach ihm wenigstens die ersten 9 Kapitel ein abgerundetes Ganze bilden. Diese Auffassung ist wesentlich durch moderne Reden, Predigten oder Bücher bestimmt, entnimmt aber ihren Maßstab nicht der hebräischen Literatur selbst. Denn wer die Werke der Propheten analysiert hat, weiß, daß sie meist nur ganz kurze Sprüche enthalten; wenn einmal längere Lieder gedichtet werden, so überschreiten sie selten den Umfang eines Kapitels, und nur Hesekiel kennt Einheiten, die bisweilen zwei Kapitel umspannen. Da größere Kompositionen nicht vorkommen, wird sich die Wagschale von vornherein zugunsten GUNKELS neigen, der auch bei Deuterojesaja nur kurze Sprüche finden will. Aber nicht Behauptungen, sondern nur Beweise können die Forschung fördern, und dazu bedarf es einer prinzipiell neuen Methode.

## 2. Die Methode der literarischen Analyse.

Wie GUNKEL als Erster richtig erkannt hat, hat es die Literargeschichte mit den Gattungen und ihrer Entwicklung zu tun. Seiner bahnbrechenden Initiative auf dem Gebiet der Sagenforschung muß auch hier dankbar gedacht werden, weil sich die dort angewendeten

[1] Mit der Umstellung von v. 6—8 hinter v. 11 (MARTI u. a.) ist nichts gewonnen, da sich dann der fünfte Einwand noch stärker erhebt.

[2] Warum diese Schlußformel von STAERK als Zusatz gestrichen wird, weiß ich nicht. Auch wenn man sie entfernt, ist der einheitliche Aufbau doch nicht zu retten.

Prinzipien mutatis mutandis auch auf die Propheten übertragen lassen, und weil er überdies wichtige Resultate bereits vorweggenommen hat[1]. Im übrigen aber fehlt es noch an einer wissenschaftlichen Darstellung der Methode, soweit die Prophetenschriften in Betracht kommen, und an ihrer Ausführung[2]. Die literarische Analyse Deuterojesajas muß natürlich im Zusammenhang mit der literarischen Analyse der Propheten überhaupt erfolgen, die bei den ältesten Werken beginnt und mit den jüngsten schließt. Hier ist noch ein dankbares Ackerland für alle, die Lust haben, ein Neues zu pflügen. Die so gewonnenen Ergebnisse müssen dann zusammengefaßt und zu einer Geschichte verarbeitet werden.

Die unerläßliche Vorarbeit für die Interpretation besteht in der Abgrenzung der literarischen Einheiten. Die letzte entscheidende Instanz darüber, ob ein Zusammenhang vorhanden ist oder ob etwas Neues beginnt, hat die Logik. Die logischen Erwägungen aber sind hier, bis auf einzelne Fälle, nicht mitgeteilt worden, um nicht die Abhandlung zu einem vollständigen Kommentar anschwellen zu lassen. Sie konnten um so mehr unterdrückt werden, als eben die Logik durch die Untersuchung der Gattungen unterstützt und zum Teil sogar ersetzt wird. Wer auf den Stil achtet, wird schon oft aus äußeren Gründen, z. B. beim Antreffen bestimmter Formeln, zu sagen wissen, ob ein Zusammenhang vorliegen kann oder nicht.

Da die prophetischen Gattungen nicht überliefert sind, so müssen sie erst aufgesucht und rekonstruiert werden. Eine methodische Untersuchung wird einsetzen bei den Einleitungs- und Schlußformeln, weil sie die Keimzelle jeder Gattung gebildet haben und auch im Laufe der späteren Entwicklung immer charakteristische Merkmale geblieben sind[3]. Wo uns Einleitungs- und Schlußformeln begegnen, kann ein Zweifel über die Abgrenzung der literarischen Elemente nicht bestehen. Wenn wir eine Märchensammlung hätten, in der die einzelnen Märchen nicht durch Striche und Überschriften von einander getrennt wären, würde man dennoch Anfang und Schluß jedes Märchens an den üblichen Formeln sofort erkennen: „Es war einmal" am Anfang und „wenn sie nicht gestorben sind, so leben sie heute noch" am Schluß. Schwieriger

---

[1] Vgl. Gunkel, Israelitische Literaturgeschichte (in der „Kultur der Gegenwart" I, 7) Berlin 1906 und seinen Artikel „Propheten" in RGG.

[2] Ich habe für Amos und Hosea diese Methode bereits erprobt in den „Schriften des Alten Testaments in Auswahl" II, 1.

[3] Hier soll zunächst nur allgemein von den typischen Einleitungen und Schlußformeln die Rede sein, spezielle Besonderheiten Deuterojesajas kommen später zur Sprache.

ist die Aufgabe da, wo entweder in der Einleitung oder am Schluß, und am schwierigsten da, wo an beiden Stellen die typischen Formeln fehlen.

Bei den Prophetenschriften sind wir in der unangenehmen Lage, daß die einzelnen Sprüche meist keine Überschrift tragen und durch keinen Trennungsstrich von einander geschieden sind. Die modernen Übersetzungen haben zwar das Versäumte nachzuholen versucht, aber ohne methodische Prinzipien und mit so geringem Verständnis, daß sie mehr schaden als nützen. Die unselige Kapiteleinteilung ist in der Regel falsch und wird den Exegeten mit Vorliebe zum Fallstrick. So scheint die Situation verzweifelt zu sein, in Wirklichkeit aber ist sie erträglich, weil die prophetischen Sprüche gewöhnlich sehr einfach aufgebaut sind. Anfang und Schluß sind dem geübten Auge fast immer auf den ersten Blick erkennbar an den ständig wiederkehrenden Einleitungs- und Schlußformeln, die wie Schranken Halt gebieten und jeden Trennungsstrich ersetzen.

Natürlich muß man mit der Nachlässigkeit der Abschreiber rechnen, die derartige Formeln vielleicht fortgelassen haben; solche Nachlässigkeit ist im masoretischen Text sehr viel seltener als in dem der LXX, weil diese die Stilregeln nicht mehr kannten. Ebenso ist die Arbeit der Glossatoren und Redaktoren zu erwägen; es kann vorkommen, daß sie fälschlich Formeln hinzugefügt haben, obwohl dies nur äußerst selten der Fall ist. Das gilt innerhalb Deuterojesajas nur für 52 4—6, die sicher verderbt sind, weil zweimal hinter einander ein כי כה אמר יי und außerdem noch zweimal im selben Verse ein נאם יי steht, ein embarras de richesse, der durch nichts motiviert ist; auch inhaltlich geben die Verse zu den größten Bedenken Anlaß. Neben den Introduktionsformeln gibt es aber auch sonst typische Merkzeichen genug, die Anfang und Schluß z. B. von Hymnen oder Scheltworten andeuten, sodaß vielfach eine Kontrolle vorhanden ist.

Wichtiger ist eine andere Fehlerquelle, vor der man sich von vornherein hüten muß. Die übliche Einleitung der prophetischen Rede ist: „So spricht Jahwe"; denn Prophetenwort ist Gotteswort, ist Orakel. Wo wir also diese Formel treffen, werden wir zunächst geneigt sein, den Anfang eines prophetischen Spruches anzunehmen. Nun sind aber oft, bei Deuterojesaja sogar in der Regel, verschiedene Elemente zu einer Komposition verbunden. Die methodische Untersuchung muß von den kleinsten literarischen Bestandteilen ausgehen, weil sie am leichtesten zu erkennen sind; erst dann darf die Frage aufgeworfen werden,

ob eine Verbindung mit anderen Gattungen vorliegt oder nicht. Es kann sein, daß der Prophet seinem Gotteswort eine kürzere oder längere Einleitung voranschickt, die den Grund für das Orakel angibt. Meist ist dies auf den ersten Blick zu erkennen; denn in solchen Fällen heißt es: „Darum so spricht Jahwe." Bisweilen findet sich auch das Umgekehrte: erst das Gotteswort, dann die Begründung. Die Partikeln „weil", „denn", „darum", „und nun" sind daher von großer Wichtigkeit, weil sie einen Zusammenhang schon äußerlich zweifellos machen. Ferner lassen sich fast überall typische Kompositionen beobachten, die regelmäßig wiederkehren und die Abgrenzung der literarischen Einheiten erleichtern und die Zusammengehörigkeit verschiedener Gattungen lehren. Im übrigen ist konsequente Gleichmacherei und Verallgemeinerung hier wie überall vom Übel; jeder Fall muß für sich erwogen und entschieden werden. So wertvoll alle äußeren Hilfsmittel sind, ausschlaggebend sind in letzter Instanz doch nur die inneren Gründe der Logik, die über alle Zufälligkeiten der Überlieferung und der Formeln erhaben ist. Dennoch ist es fast unbegreiflich, mit welcher Hartnäckigkeit die Kommentatoren die Bedeutung des Stils verkannt haben.

a) Die prophetischen Einleitungs- und Schlußformeln der Orakel. Unter den spezifisch prophetischen Gattungen sind die Orakel die wichtigsten, und darum mögen sie voranstehen. Im Deuterojesaja finden sich drei Orakel, die regelrecht in der Einleitung wie am Schluß von prophetischen Formeln umrahmt sind, sodaß an der Abgrenzung des kleinsten[1] literarischen Elementes nicht der geringste Zweifel sein kann. Am klarsten liegt der Sachverhalt bei 45 11—13; dieser Gottesspruch beginnt mit den Worten: כה אמר יי und schließt mit den Worten: אמר יי צבאות. Wenn unmittelbar darauf in v. 14 כה אמר יי folgt, so ist klar, daß mit dieser Formel nur ein neues Orakel eingeleitet sein kann; ein Zusammenhang zwischen v. 13 und 14 ist demnach unmöglich. Eine andere Frage ist, ob das vorhergehende Scheltwort v. 9—10 mit dem Orakel v. 11—13 verbunden werden darf; das ist aus äußeren Gründen nicht zu entscheiden, aus inneren aber mit Sicherheit zu bejahen.

Ebenso deutlich ist 40 3—5, wo das Orakel durch das einleitende קול קורא und durch das schließende כי פי יי דבר fest abgegrenzt wird. Ein Zusammenhang ist weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden vorhanden, da diese Sprüche durch ihre Formeln (40 1 6) als selbständige Orakel gekennzeichnet sind.

[1] Dies Wort ist wohl zu beachten! Von dem kleinsten literarischen Element ist die Einheit der Komposition, die innere Verbindung mit anderen Gattungen, zu unterscheiden.

Nicht ganz so einfach liegt die Sache bei dem Orakel 43 10–13. In der ersten Zeile wird der Anfang durch נאם יי, und ebenso wird der Schluß in der vorletzten Zeile markiert; es folgen zwar noch einige Worte in v. 12–13, aber sie haben keine selbständige Bedeutung, wie sich später ergeben wird. Da v. 14 wieder mit כה אמר יי beginnt, so muß das Orakel notwendig mit v. 13 zu Ende sein. Der Inhalt lehrt, daß v. 8–9 als Einleitung aufs engste mit dem Gottesspruch v. 10–13 zusammengehören.

Von diesen drei Stellen abgesehen, sind die Orakel Deuterojesajas entweder nur am Anfang oder nur am Ende deutlich mit prophetischen Formeln umsteckt. Eine Statistik, bei der 52 4–6 (vgl. oben S. 260) ausgeschieden sind, zeigt folgendes Resultat; zunächst der Einleitungsformeln: כה אמר יי (oder ähnlich) steht dreizehnmal am absoluten Anfang eines Spruches (42 5 43 14 16 44 2 6 24 45 1 14 48 17 49 7 8 22 50 1). Zweimal leitet es speziell das Orakel ein, nachdem eine dazu gehörige Schelt- oder Mahnrede vorangeschickt ist (45 11 51 22). Sonst aber heißt es, wenn eine literarisch damit verbundene Ausführung vorangeht, entweder כי כה אמר יי zweimal (45 18 [wahrscheinlich falsch] 49 25) oder ועתה כה אמר יי zweimal (43 1 49 5). Insgesamt neunzehnmal. Da zweimal (49 22 25) dieselbe Formel in demselben Spruch wiederkehrt, wie innerlich motiviert ist, so werden im ganzen 18 Orakel auf diese Weise eingeleitet.

יאמר יי (oder ähnlich) steht in der ersten Zeile am absoluten Anfang des prophetischen Spruches zweimal (40 1 41 21), am relativen Anfang, wo das Orakel einsetzt, einmal (40 25). Insgesamt dreimal.

נאם יי (oder ähnlich) steht in der ersten Zeile des Gotteswortes viermal (41 14 43 10 49 18 55 8).

קול קורא oder קול אומר (spezifisch deuterojesajanisch; wohl nicht Einleitung eines Gottes-, sondern eines Engelwortes) zweimal (40 3 6).

Es sind demnach 28 prophetische Einleitungsformeln vorhanden, die 27 Orakeln entsprechen. Sehr viel geringer ist dagegen die Zahl der Schlußformeln:

Am häufigsten begegnet uns אמר יי (oder ähnlich), viermal[1] (45 13 54 1 8 9). Zweimal steht נאם יי (43 12 54 17) und einmal כי פי יי דבר (40 5) am Schluß. Den 28 prophetischen Einleitungsformeln stehen demnach nur 7 ebensolche Schlußformeln gegenüber, eine auffällige Erscheinung, die der Erklärung bedarf. Da drei dieser Schlußformeln, wie

[1] Wahrscheinlich ist auch 47 3 f. so zu lesen.

bereits oben (S. 261 f.) betont worden ist, mit den Einleitungsformeln desselben Spruches zusammengehören, so bleiben nur vier selbständige Schlußformeln übrig. Im ganzen entsprechen demnach die prophetischen Einleitungs- und Schlußformeln 27 + 4 = 31 Orakeln, die durch diese Untersuchung als kleinste literarische Einheiten aus ihrer Umgebung herausgeschält worden sind.

b) Andere prophetische Einleitungsformeln. Neben den Orakeln stehen zahlreiche andere Gattungen prophetischer Sprüche, die aber in der Regel leichter am Inhalt als an der Form zu erkennen sind, ein deutliches Zeichen ihres sekundären Ursprungs[1]. Besonders charakteristisch sind nur die Scheltworte, die man sofort klassifizieren kann, wenn ihnen ein הוי vorangestellt wird; so findet sich im Deuterojesaja einmal[2] ein Doppel-Wehe (45 9 10). Überhaupt ist auf Interjektionen und Imperative genau zu achten, da aus ihnen, wie sich noch aus der hebräischen Literatur nachweisen läßt, alle Poesie entstanden ist; darum spielen sie auch auf den späteren Stufen der Dichtkunst eine hervorragende Rolle.

c) Lyrische Einleitungsformeln, die von den Propheten aus der Lyrik übernommen wurden, sind auch bei Deuterojesaja zahlreich zu treffen. Wenn ein Sänger sein Lied begann, so pflegte er zunächst Stille zu gebieten und die Anwesenden zum Zuhören aufzufordern. „Höret schweigend auf mich, ihr Gestade" oder „Ihr Tauben, hört" (und ähnlich) heißt es zwölfmal bei Deuterojesaja (41 1 42 18 44 1 46 3 12 48 1 12 49 1 51 1 4 7 21), freilich nicht immer am absoluten Anfang eines Gedichtes, aber doch stets einen neuen Absatz markierend.

d) Hymnische Einleitungsformeln, die den Propheten aus der hymnischen Dichtung zuflossen, finden sich häufig bei Deuterojesaja: „Singet dem Jahwe ein neues Lied" (42 10); „Brecht aus in Jubel und jauchzt" (52 9) und „Jubele, du Unfruchtbare" (54 1). Es mag genügen, auf diese typischen Introduktionen hinzuweisen; dazu gesellen sich zahlreiche andere, die von dem üblichen Schema abweichen, aber doch die Art des Hymnus deutlich verraten.

Wer auf diese Einleitungs- und Schlußformeln genau achtet, sieht auf den ersten Blick, daß Deuterojesaja weder eine Einheit ist, noch

---

[1] Primär sind nur die Orakel. Wie sie allmählich gewachsen sind und Anlaß zur Bildung neuer Gattungen gegeben haben, kann hier nicht gezeigt werden, gehört aber in die Geschichte der prophetischen Literatur.

[2] Dagegen ist das הוי 55 1 wohl mit LXX zu streichen, da kein Scheltwort vorliegt.

sich in acht Hymnenkränze zerlegen läßt, sondern in eine sehr viel größere Zahl von Liedern zerfallen muß. Wahrscheinlich umfaßt sein Buch 49 selbständige Sprüche[1]. Zählt man die Überschriften zusammen, die BUDDE in der Übersetzung bei KAUTZSCH den einzelnen Abschnitten hinzugefügt hat, so ergibt sich annähernd die gleiche Summe. Indessen decken sich seine Abschnitte nicht einmal bis zur Hälfte mit den hier angenommenen Liedern; oft zerlegt er in zwei Teile, was eine Einheit bildet, oft faßt er zusammen, was nicht zusammengehört. In Einzelfällen mag die Abgrenzung gewiß zweifelhaft bleiben, im großen und ganzen aber handelt es sich um zwei unvereinbare Positionen. Während er trotz seiner zahlreichen Abschnitte das Werk Deuterojesajas für eine einheitliche Dichtung ausgibt, ist hier von 49 selbständigen Sprüchen die Rede, die literarisch nichts miteinander zu tun haben, abgesehen davon, daß sie von demselben Verfasser stammen.

Damit ist natürlich auch die Länge der einzelnen Gedichte eine ganz andere geworden. Deuterojesaja umfaßt insgesamt 333 Verse, nicht nach rhythmischen Verszeilen, sondern nach der üblichen Kapitel- und Verseinteilung gerechnet. Die Länge der einzelnen Einheiten variiert von 1—20 Versen; im Durchschnitt beträgt sie 6—7 Verse. So kleine Einheiten pflegen wir im allgemeinen nicht Lieder, sondern Sprüche zu nennen. Vergleicht man die Sprüche Deuterojesajas mit denen des Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia, so stimmen sie im Umfang ungefähr überein. Genaue Berechnungen fehlen noch; wahrscheinlich wird sich herausstellen, daß Deuterojesajas Einheiten etwas größer sind als die seiner prophetischen Vorgänger. So läßt sich ein langsames Anschwellen der prophetischen Sprüche vermuten, was literarhistorisch wohl begreiflich ist, während eine Dichtung von 333 Versen in der hebräischen Prophetie geradezu ungeheuerlich wäre.

## A. Die prophetischen Gattungen.

### *3. Die Visionen.*

Schon die Statistik der Einleitungs- und Schlußformeln lehrt, daß Deuterojesaja in erster Linie Prophet gewesen ist. „So spricht Jahwe“

[1] 40 1—2 3—5 6—8 9—11 12—31 41 1—13 14—20 21—29 42 1—4 5—9 10—17 18—43 7 8—13 14—15 16—21 22—44 5 6—20 21—23 24—28 45 1—8 9—13 14—17 18—25 46 1—13 47 1—15 48 1—11 12—16 17—21 49 1—6 7 8—13 14—21 22—26 50 1—3 4—10 51 1—3 4—8 9—16 17—23 52 1—3 [4—6] 7—12 13—53 12 54 1—3 4—8 9—10 11—17 55 1—5 6—7 8—13.

und die verwandten Ausdrücke prophetischer Art weisen darauf hin, daß die Mehrzahl seiner Sprüche Gottesworte oder Orakel sind, wenn auch vereinzelte Hymnen und lyrische Lieder vorkommen mögen. Man hat ihn freilich nicht mit Unrecht den „Lyriker unter den Propheten" genannt und nicht mit Unrecht von einzelnen deuterojesajanischen „Hymnen" geredet, aber was jeder verständige Leser instinktmäßig empfindet, das sollte von der literarischen Forschung zu klarer Anschauung erhoben werden.

Die spezifisch prophetischen Gattungen zerfallen in die beiden Gruppen der Visionen oder Gesichte und der Auditionen oder Worte. Visionen finden sich bei den großen Propheten vor dem Exil verhältnismäßig selten, wenn sie auch fast niemals ganz fehlen; eine besondere Rolle spielt unter ihnen die Berufungsvision. Deuterojesaja berichtet nichts von Visionen; damit ist freilich noch nicht gesagt, daß er keine gehabt hätte, da die Propheten nur ungern von ihren geheimen Erfahrungen sprechen. Wir sind also ganz auf innere Schlüsse angewiesen.

Die ekstatischen Momente, die sich noch beim echten Jesaja stark bemerkbar machen, treten bei Deuterojesaja fast ganz zurück. Seine ruhige und freundliche Art sticht von der hastigen, aufgeregten Sprechweise der älteren Propheten ab; ihm fehlt das Sprunghafte der Gedanken, so daß er im allgemeinen leicht verständlich ist. Die Formel: „So spricht Jahwe" darf man nicht pressen, als ob sie ein wirkliches, in der Ekstase vernommenes Gotteswort einleite; sie gehört einfach zum prophetischen Stil, wie schon bei Amos.

Vielleicht darf man zwei Sprüche als Nachklänge ekstatischer Erlebnisse anführen, da sie über den sonst üblichen Schwung dichterischer Phantasie hinausgehen. Zunächst 40 3–5. Stimmen erschallen in der Wüste und dringen an das Ohr des Propheten: „Horch, man ruft in der Wüste: ‚Bahnt einen Weg für Jahwe'!" Es sind wohl die Engel, die dienenden Geister der Gottheit, die sich gegenseitig bei der Arbeit ermuntern, eine gebahnte Straße durch die Wüste zu legen. Ein anderes Mal (40 6–8) hört der Prophet die Aufforderung: „Horch, verkünde!" Und als er fragt, was er künden soll, erhält er zur Antwort: „Alles Fleisch ist vergänglich, aber Gottes Wort bleibt ewig!" Man muß auch hier wohl an einen Engel denken, mit dem er sich unterredet, da der Partner nicht ausdrücklich genannt und da im Spruche von Jahwe selbst in der dritten Person gesprochen wird. Deuterojesaja bildet den Übergang zu Sacharja; Jahwe ist bereits zu transzendent geworden, als daß er noch persönlich mit den Propheten verhandeln könnte. Ist es

auch zu viel, diesen Dialog eine „Art von Berufungsvision“[1] zu nennen, so darf man doch ein visionäres Erlebnis dahinter vermuten.

Ferner mag man auf die ungeheure Begeisterung des Propheten für Jahwe hinweisen. Nur wer von der gewaltigen Größe seines Gottes innerlich überwältigt war, konnte so erhabene Motive wie die Weltschöpfung, die Berufung des Cyrus oder den Weg durch die Wüste auf Jahwe übertragen. Trotz alledem darf man behaupten, daß das ekstatische Moment für Deuterojesaja nebensächlich ist und zum Verständnis seiner Sprüche nur selten herangezogen zu werden braucht. Diese Tatsache erklärt sich aus der Entwicklung der Prophetie, die sich im Laufe der Zeit immer mehr von dem wilden und leidenschaftlichen Wesen der älteren Nebiim entfernt. Deuterojesaja blieben wohl auch die aufpeitschenden seelischen Qualen erspart, die seinen Vorgängern und die noch einem Hesekiel beschert waren; seine Psyche war darum kaum für die Ekstase empfänglich.

### *4. Die Drohungen.*

Die Orakelworte, die die Zukunft enthüllen, zerfallen in die beiden Gruppen der Drohungen und Verheißungen, je nachdem ob sie Unheil oder Heil weissagen, natürlich vom Standpunkt Israels aus gedacht. Wenn man von den vorexilischen Propheten her zu Deuterojesaja kommt, so macht man eine überraschende Entdeckung; denn während von jenen fast ausschließlich Drohungen überliefert sind und Verheißungen uns nur ganz vereinzelt begegnen, finden sich hier ausschließlich Verheißungen und überhaupt keine Drohungen gegen Israel. Diese Wandlung erklärt sich aus der Entwicklung der Prophetie, die sich den veränderten Zeitverhältnissen anpassen mußte. Solange Israel noch existierte und die Katastrophe noch bevorstand, war es die Aufgabe der Propheten, das Volk auf das kommende Unheil vorzubereiten und ihm den Willen Gottes klar zu machen. Diese Aufgabe war restlos erfüllt in dem Augenblick, wo der israelitische Staat vernichtet, Jerusalem zerstört und überhaupt nichts mehr zu verderben war. Schlimmeres konnte Israel in der Zeit Deuterojesajas nicht mehr treffen; es war so gut wie tot. Nun galt es vielmehr zu trösten, aufzurichten und neu zu bauen. An die Stelle der Drohungen, die unmöglich geworden waren, mußten mit Naturnotwendigkeit die Verheißungen treten.

---

[1] Hölscher, Die Propheten S. 317. Für eine Berufungsvision ist der Spruch zu inhaltsleer. Im übrigen hat Hölscher richtig geurteilt.

Israels Heil beruhte auf dem Unheil Babels. Die Verheißungen für Israel sind darum implicite Drohungen gegen Babel. Nun ist es charakteristisch für Deuterojesaja, daß er den Fall der feindlichen Hauptstadt fast immer nur indirekt andeutet. Spricht er von der Berufung des Cyrus, den Jahwe als Retter erweckt hat, dann bewegt er sich in allgemeinen Redewendungen: Jahwe läßt ihm Sieg begegnen und gibt ihm Nationen zur Beute (41 2), daß er Fürsten zerstampfe wie Lehm (41 25) und Gottes Pläne ausführe (44 28). Jahwe will vor ihm herziehen und seine Wege ebnen, will eherne Tore und eiserne Riegel zerbrechen und ihm verborgene Schätze ausliefern (45 1 ff.). Er soll Jerusalem bauen und seine Gefangenen freilassen (45 13). Nur ein einziges Mal wird Babel ausdrücklich in solchen Zusammenhängen genannt, aber nur ganz kurz und mit dem Hinweis auf den göttlichen Ratschluß: „Mein[1] Geliebter vollführt meinen Plan an Babel und an dem Geschlecht der Chaldäer". Sieht man von den Weissagungen über Cyrus ab, so wird auch sonst meist nur in allgemeinen Aussagen die konkrete Drohung ausgedrückt, die der Prophet im Sinne hat: Alle Feinde Israels sollen beschämt werden (41 11 ff.); Jahwe will auffahren, das Grün der Berge versengen und die Seen austrocknen (42 14 ff.); er will dem Mächtigen die Beute abnehmen (49 25). Hier findet sich auch ein kurzes Wort, das den Haß des Unterdrückten gegen den Unterdrücker atmet: „Ich sättige, die dich quälten, mit ihrem Fleisch, und mache sie trunken mit ihrem Blut wie mit Most"; der Prophet fügt zwar hinzu: „damit alle Welt erkenne, daß ich Jahwe dein Retter bin" (49 26), kann aber damit den Mangel einer sittlich-religiösen Motivierung nicht verdecken. Weniger blutrünstig ist das Wort: Jahwe nimmt den Becher des Taumels aus Israels Hand und gibt ihn seinen Bedrückern zu trinken (51 22 f.). Nur ein einziges Mal findet sich eine direkte Drohung gegen Babel (43 14—15), wie es scheint; denn die beiden Verse sind so stark zerstört, daß man nichts Sicheres behaupten kann.

Wie ist der vorliegende Tatbestand zu erklären? Wenn sich Deuterojesaja so unbestimmt ausdrückte und Namen zu nennen im allgemeinen vermied, so darf man dies nicht auf eine besondere Frömmigkeit und Seelengröße zurückführen; die beigebrachten Zitate lehren ja, wie gründlich der Prophet zu hassen verstand. Die Hoffnung auf die Heimkehr Israels, die den Angelpunkt seiner Verheißungen bildet, konnte nur dann Wirklichkeit werden, wenn Babel gefallen war, und darum

[1] Lies אהבי, חפצי und ובורע mit anderen.

mußte er nichts sehnlicher wünschen als den Sturz des babylonischen Reiches. Was ihn hinderte, seine Gedanken offen auszusprechen, war vielmehr politische Klugheit; denn der babylonische König hatte seine Späher und Häscher, vor denen man sich hüten mußte. Verständlich ist diese Vorsicht jedenfalls nur, wenn Deuterojesaja in Babylonien lebte. Sachlich gehört auch Kap. 47 hierher; der Gattung nach aber ist es ein Spottlied und wird darum erst später unter den lyrischen Formen erörtert werden.

### 5. *Die Verheißungen.*

Bisher haben wir nur negative Resultate kennen gelernt, sofern sich bei Deuterojesaja weder Visionen noch Drohungen finden; um so größer ist nun die Zahl der Verheißungen. Deuterojesaja ist also Heilsprophet, doch bedarf diese Bezeichnung einer genaueren Erläuterung. Die Heilspropheten begegnen uns schon in der vorexilischen Zeit als die Gegner unserer kanonischen Propheten. Jeremia hat sie besonders scharf bekämpft und sie für Lügenpropheten erklärt, es sei denn, daß ihre Verheißungen einträfen. An diesem äußerlichen Maßstab gemessen, wäre Deuterojesaja nicht unter die Lügenpropheten zu rechnen; denn seine Worte von der Befreiung Israels aus Babel und von der Rückkehr haben sich erfüllt, wenn auch nicht in dem vollen Umfange, wie er es hoffte. Wichtiger ist eine andere Betrachtung. Die vorexilischen Heilspropheten urteilten nach nationalen Gesichtspunkten, während die Unheilspropheten allen Nachdruck auf die ethischen Forderungen legten. Jene kannten nur die Verherrlichung Israels, diese dagegen blickten zuerst auf Gott und fragten zuerst, ob Israel den heiligen Willen Jahwes erfülle. Wer Deuterojesaja nach diesem Unterschied beurteilt, wird ihn nicht den vorexilischen Heilspropheten an die Seite stellen, sondern ihn für den echten Nachfolger der Unheilspropheten ausgeben. Denn er besitzt sittlich-religiöse Maßstäbe. Ihm steht es fest, daß Israel um seiner Sünden willen Schweres hat leiden müssen; und immer wieder betont er, wenn Jahwe jetzt Heil sende und Israel aus dem Gefängnis befreie, so tue er es nicht um des Verdienstes des Volkes willen, sondern aus lauter göttlicher Gnade und Barmherzigkeit (43 25 ff. 44 22 48 1 ff. 50 1). Und wenn auch die sittlichen Mahnungen zurücktreten, so sind doch fast alle Worte Deuterojesajas von tiefer, echter Frömmigkeit durchzogen. So darf man ihn einen Heilspropheten und doch zugleich einen wahren Propheten nennen.

Von den 49 Sprüchen Deuterojesajas enthalten 43 direkte Ver-

heißungen. Da auch die übrigen 6 voll freundlicher, mahnender, tröstender Worte sind, so kann man auch sie indirekt den Verheißungen zurechnen. Will man daher seinen Dichtungen einen zusammenfassenden Namen geben, so darf man nicht, wie STAERK getan hat, von Hymnen, sondern nur von Verheißungen Deuterojesajas reden; denn sie sind in erster Linie für ihn charakteristisch. Die Motive, die hier ständig wiederkehren, sind: die Vernichtung der Feinde; die Erfüllung alter Weissagungen von dem Sturz Babels durch Cyrus; die neue Weissagung von der Befreiung aus dem Exil und dem Zuge durch die Wüste; die Verherrlichung Zions; die Unterwerfung und Bekehrung aller Völker.

Unter diesen Motiven hat für den Literarhistoriker das von der Verherrlichung Zions besonderes Interesse. Es begegnet uns im ganzen elfmal, davon neunmal in der zweiten Hälfte Deuterojesajas Kap. 49—55, zweimal in der ersten Hälfte Kap. 40—48. Der erste Spruch 40 9—11 ist ausdrücklich an Zion und Jerusalem gerichtet; der zweite 42 18—43 7 wendet sich zwar an Israel, verkündet aber dasselbe, was sonst Zion verheißen wird, die Rückkehr der Diaspora. Daraus folgt zweierlei: 1. Die Behauptung, daß hinter Kap. 47 ein starker Einschnitt zu machen sei und daß man zwischen beiden Hälften Deuterojesajas genau unterscheiden müsse, ja daß wahrscheinlich zwei Verfasser anzunehmen seien (STAERK), läßt sich auf Grund dieser (und anderer) Beobachtungen nicht rechtfertigen. 2. Das Buch Deuterojesajas kann nicht nach einem einheitlichen Plane aufgebaut sein; denn sonst müßten die beiden eben genannten Sprüche mit der großen Mehrzahl der verwandten Lieder im zweiten Teil des Werkes stehen. Damit ist aber zugleich auch bewiesen, daß man aus der Stellung der Sprüche keine chronologischen Schlüsse ziehen darf.

Die Verheißungen sind nur selten selbständig; in der Regel sind sie mit anderen Gattungen zu einer Komposition verbunden, wie sich aus dem Folgenden ergibt.

### *6. Die Scheltworte.*

Die Drohungen der vorexilischen Propheten sind fast immer von einer kürzeren oder längeren Einleitung begleitet, in der über das darauffolgende Orakel reflektiert wird. Der Form nach ist sie meist eine Begründung, dem Inhalt nach ein Scheltwort. Die Verbindung der Drohungen mit Scheltworten erklärt sich sehr einfach daraus, daß die Propheten das Unheil, das sie verkündeten, aus der Sünde Israels verständlich machen mußten. Indem sie auf die Sünde hinwiesen, schalten

sie. Häufig ist dann das Scheltwort zu einer eigenen Gattung geworden und von der Drohung ganz losgelöst.

Da bei Deuterojesaja keine Drohungen vorliegen, so erwartet man auch keine Scheltworte. Aber die Erwartung wird getäuscht. In 45 9–13 ist dem Orakel als Einleitung ein Doppelscheltwort vorangeschickt, an dem doppelten הוי sofort erkennbar. Wie es auch sonst als Regel gilt, ist es nicht von Gott, sondern vom Propheten gesprochen; es ist kein Gotteswort im technischen Sinne, kein Orakel, sondern dem Geist des Propheten entsprungen. Deuterojesaja schilt über die Torheit und Anmaßung der Menschen, ihrem Gott die Wege vorschreiben zu wollen, die er gehen soll, als könnte das Werk dem Meister, der Sohn den Eltern Vorwürfe machen. Dann erst folgt das Orakel, deutlich markiert durch die Introduktionsformel: „So spricht Jahwe, Israels Heiliger und sein Schöpfer." Aber dies Gotteswort enthält keine Drohung, wie man nach der Analogie der vorexilischen Prophetenschriften erwartet, sondern eine Verheißung. Deuterojesaja reflektiert hier über das Kommen des Cyrus und stellt die Verheißung sicher gegen menschlichen Unglauben und Kleinmut. Warum schickt Jahwe das Heil gerade durch Cyrus, warum nicht durch einen israelitischen Messias, so etwa wird man im Volke gemurrt haben. Dagegen wendet sich zunächst der Prophet selbst mit seinem Scheltwort: Wie könnt ihr armseligen Kreaturen wagen, mit eurem Gotte zu hadern! Dagegen wendet sich dann auch Jahwe, indem er zunächst das Scheltwort des Propheten aufnimmt, dann aber mit der Verheißung fortfährt.

Ein zweites Scheltwort treffen wir 42 18–25, wo der Prophet[1] auf sein taubes und blindes Volk zürnt und ihm klar zu machen sucht, daß Jahwe Israel verstoßen hat und daß folglich auch Jahwe es wieder in Gnaden annehmen kann, wenn er will. Aber mit offenen Augen sahen sie nicht, verstanden die „Thora" nicht und lernten nichts aus der Geschichte. „Und nun, so spricht Jahwe" beginnt das Orakel (43 1–7), das sich an das Scheltwort schließt, auch diesmal keine Drohung, sondern eine Verheißung der Rückkehr und Wiederherstellung Israels. Die enge Zusammengehörigkeit der beiden Gattungen zu einer literarischen Einheit ist durch die Partikel (ועתה) gesichert.

[1] Jahwe kann nicht sprechen, da von ihm in der dritten Person die Rede ist (42 21) und da der Gottesspruch erst 43 1 beginnt. Das Suffix der ersten Person in 42 19 ist daher falsch. Der Vers ist von Dubletten überfüllt, und zwar ist עור כעבד ׳י bessere Variante zu עור כי אם עברי. Das entsprechende Versglied lautete וחרש כמלאך ישלח, jetzt in die erste Person verbessert. Die Variante ist verderbt aus מי חרש כמשלח. Zu dem Parallelismus von „Knecht" und „Bote" vgl. 44 26.

Ein drittes Scheltwort findet sich 43 22–28, wiederum mit einem Hinweis auf die Geschichte verbunden. Hier ist es nicht Deuterojesaja, sondern Jahwe, der schilt, eine Beobachtung, die sich häufig auch bei anderen Propheten machen läßt. Während Amos noch scharf zwischen dem Gotteswort des Orakels und dem Scheltwort des Propheten unterscheidet, sind später die Grenzlinien verwischt worden. Bezeichnend ist aber, daß auch hier bei Deuterojesaja die folgende Verheißung (44 1–5) durch die Introduktionsformel: „So spricht Jahwe" (v. 2) eingeleitet wird, inkonsequenterweise sofern Jahwe bereits redet. Scheltwort und Verheißung sind auch hier fest verzahnt durch das ועתה in v. 1. Der Unterschied zwischen Deuterojesaja und den vorexilischen Propheten ist hier besonders leicht zu erfassen. Beide schelten auf die Sünde Israels; schon deine Urahnen haben gesündigt, läßt Deuterojesaja den Jahwe sagen, und noch im Exil hast du weiter nichts getan, als mich mit deinen Sünden geplagt. Nach einem solchen Scheltwort würden die vorexilischen Propheten fortfahren: Darum sollst du wegen deiner Sünde bestraft werden (Drohung). Deuterojesaja hingegen fährt fort: Darum hast du es nur meiner Gnade zu danken, wenn ich dir trotz deiner Sünden Heil verschaffe (Verheißung).

Damit berührt sich inhaltlich aufs engste ein viertes Scheltwort, wenn es auch formell etwas anders aufgebaut ist. An eine lyrische Introduktion[1] (48 1–2) schließt sich eine Reflexion über das „Alte" (48 3–6a) und das „Neue" (48 6a–10), die mit einer hymnischen Formel endet (48 11). Ein eigentliches Orakel fehlt, und darum sucht man auch vergebens nach spezifisch prophetischen Einleitungs- und Schlußwendungen. Der ganze Abschnitt ist in sich unverständlich und erhält sein Licht erst aus anderen Stellen Deuterojesajas. Das „Alte" bezeichnet die alten Weissagungen früherer Propheten von dem Fall Babels, der — wie Deuterojesaja stillschweigend ex eventu ergänzt — durch Cyrus herbeigeführt werden sollte; mit dem „Neuen" meint er seine eigenen Weissagungen von der Befreiung Israels aus dem Exil, von der Heimkehr und dem wunderbaren Zug durch die Wüste (41 21ff. 42 9 43 8ff. 16ff. 44 6ff. 45 20ff. 46 1ff. 48 1ff.). Der Prophet macht einen scharfen Unterschied zwischen dem Sturz Babels und zwischen der Freilassung Israels, die mit jenem nicht notwendig verbunden sein mußte. Die Orakel von dem Untergang Babels sind Israel schon vorzeiten verkündet worden,

[1] Ich streiche den Schluß von v. 1 בצדקה—לא als falsche Glosse zu הנשבעים und verbinde als parallele Glieder כי מעיר הקדש נקראו mit וממי יהודה יצאו; verderbt sind וממי (lies ומני) und נקראו (nicht sicher zu verbessern; synonym יצאו).

damit, wenn sie einträfen, ihre Erfüllung deutlich als das Werk Jahwes erscheine; das sündige Israel, das dem Götzendienst anhing, wäre imstande gewesen, die Zerstörung Babels nicht dem Jahwe, sondern den Götzen zuzuschreiben. Aus demselben Grunde, um der Sünde willen, erfuhr Israel dagegen nichts von der Heimkehr aus der Verbannung, da es sich sonst noch mehr verstockt hätte. So ist die Betrachtung des Hauptteils, der über die alten und neuen Weissagungen reflektiert, von Scheltworten gegen die Sünde Israels durchzogen; das Ganze ist Jahwe in den Mund gelegt.

Endlich ein letztes Scheltwort (50 1—2a), das mit einer prophetischen Introduktionsformel eingeleitet („So spricht Jahwe") und von einem Hymnus (v. 2b—3) geschlossen wird. Jahwe schilt die Israeliten, daß sie von ihm nichts wissen wollen; nicht er ist es gewesen, der sie verstoßen oder verkauft hat, sondern um ihrer Sünden willen sind sie bestraft worden. Wenn sie nur den Willen hätten, sich ihm wieder zuzuwenden, und den Mut, auf seine Kraft zu vertrauen, so wollte er sie schon erretten. Obwohl eine Verheißung fehlt, läuft doch die Rede Jahwes darauf hinaus.

Das Hauptcharakteristikum der Scheltworte Deuterojesajas ist demnach, daß sie im Gegensatz zu der vorexilischen Gattung niemals mit Drohungen verbunden sind, sondern stets mit Verheißungen, wo sie nicht ganz selbständig geworden sind. Meist (so in den letzten drei, anders in den ersten beiden Fällen) sind sie Jahwe in den Mund gelegt, um ihnen größeren Nachdruck zu verleihen; diese Eigentümlichkeit, die schon bei früheren Propheten nachweisbar ist, setzt voraus, daß die Grenzen zwischen Gotteswort und Prophetenwort zu schwinden beginnen; aber immerhin ist beachtenswert, daß sie noch nicht überall verschwunden sind. Wesen und Inhalt der Gattung haben sich infolgedessen verändert: 1. Das Scheltwort ist sehr viel milder geworden. Worte wie „Sodomsbrut" und „Volk von Gomorrha" sucht man bei Deuterojesaja vergebens; „ihr Blinden und Tauben" ist die härteste Anrede, die ihm über die Lippen kommt. 2. Das Scheltwort Deuterojesajas will nicht nur schelten, warnen, strafen, sondern zugleich auch belehren, zureden, überzeugen; daher kann es in einen Hymnus ausmünden, der die Größe Jahwes feiert. 3. Noch bezeichnender ist seine Verknüpfung mit geschichtlichen Betrachtungen, die als Beweismaterial dienen sollen. Es beschäftigt sich überhaupt mehr mit der Sünde der Vergangenheit als mit derjenigen der Gegenwart. Was der Prophet an seinen Zeitgenossen tadelt, ist in der Hauptsache nur Unmut und Kleinglauben Israels, das den

Verheißungen seines Gottes kein Vertrauen entgegenbringt, an seiner Allmacht zweifelt und über seine Wege murrt. Von den tiefen Volksschäden und groben Tatsünden der früheren Generationen hören wir nichts. So hat das Scheltwort Deuterojesajas seinen spitzesten Stachel verloren und kann sich mit seiner Verheißung wohl vertragen.

### 7. *Die Mahnworte.*

Bei den vorexilischen Propheten sind die Drohungen in der Regel mit Scheltworten, die Verheißungen dagegen oft mit Mahnworten verbunden, wie leicht zu begreifen ist. Der Prophet, der das Heil an sittliche Bedingungen knüpft, muß das Volk mahnen, diese Forderungen zu erfüllen. Während die Scheltworte in der Regel einen grimmigen Haß gegen die Sünde verraten und Israel in der härtesten Weise anfahren, sind die Mahnworte dagegen von freundlich-milder Stimmung getragen, glühend von Begeisterung für alles Gute und liebreich dazu ermunternd. In den Scheltworten ist das Ideal der Propheten nicht ausgesprochen, es kann nur aus den Negationen erschlossen werden; in den Mahnworten aber wird es positiv ausgeführt und deutlich beschrieben. Wie die Scheltworte, so können auch die Mahnworte zu selbständigen Gattungen werden, und wie jene von den Drohungen, so können sich diese von den Verheißungen lösen.

Eine solche selbständige Mahnung ist nur einmal im Deuterojesaja vorhanden (55 6—7):

Suchet Jahwe, denn er läßt sich finden,
ruft ihn an, denn er ist nahe!
Der Gottlose lasse seinen Wandel,
der Unheilsmensch seine Gedanken!
Er kehre zu Jahwe zurück, der sich seiner erbarmt,
und zu unserm Gott, der groß ist im Verzeihen!

Der Spruch ist vorzüglich geeignet, das Wesen des Mahnwortes zu erklären. Sein Inhalt ist so einfach, daß er keiner Erläuterung bedarf. Trotzdem wird er fast allgemein mißverstanden, weil man ihn fälschlich in den (gar nicht vorhandenen) Zusammenhang hineinstellt[1]. Einige

[1] Ein Zusammenhang mit der vorhergehenden messianischen Weissagung, die einen neuen David verheißt (man beachte die Anrede „du" v. 5 im Gegensatz zu dem vorausgegangenen „ihr") und die überdies einen deutlichen hymnischen Abschluß (v. 5b) hat, ist unmöglich. Das כי in v. 8 scheint zwar eine Verbindung mit dem Folgenden anzudeuten, ist aber zu streichen, da eine Begründung nicht vorhanden ist; überdies zeigt נאם יהוה deutlich den Anfang eines neuen Spruches an.

Exegeten streichen ihn ganz oder teilweise, weil er zum Vorhergehenden oder zum Folgenden in Widerspruch stehe; mit der Möglichkeit eines selbständigen Mahnwortes rechnen sie nicht. Andere nehmen an dem nüchtern-lehrhaften Tone Anstoß; aber wer mahnt, der lehrt auch, und alle Lehren sind langweilig — für den, der sie hören muß.

Überall sonst sind die Mahnworte mit anderen Gattungen verbunden. Während in dem vorigen Beispiel der Prophet, wie es das Ursprüngliche ist, das Mahnwort sprach, ist dies 44 21—22 dagegen Jahwe in den Mund gelegt worden, um den Eindruck der Ausführungen zu verstärken: Gott selbst lockt sein Volk, das er nie vergessen kann, dessen Sünde er vergeben hat und das er jetzt erlösen will, und mahnt es, sich wieder zu ihm zu bekehren. Unmittelbar daran schließt der Prophet einen Hymnus (44 23), der über die Erlösung im voraus jauchzt[1]. Ferner ist hier einzureihen das ganz kurze Mahnwort (48 18a): „O wenn du doch hörtest auf meine Gebote", die Bedingung für die folgende Verheißung (48 18b—19). Ein viertes Mahnwort (50 10) findet sich[2] am Schluß eines Ebed-Jahwe-Liedes (50 4—9).

Es ist demnach falsch, wenn man[3] gesagt hat: „Ermahnungen zum Handeln fehlen bei Deuterojesaja ganz"; richtig ist, daß sie sehr stark zurücktreten, aber das gilt für die vorexilischen Propheten in gleicher Weise. Die Propheten waren eben keine Bußprediger, wozu man sie im Widerspruch mit der Überlieferung gern stempeln möchte. Dennoch ist ein gewisser Unterschied zwischen Deuterojesaja und den früheren Propheten zu beobachten. Während die älteren Mahnworte in der Regel zu sittlichem Tun und besonders zur Erfüllung der sozialen Pflichten auffordern, enthalten die Deuterojesajas vor allem den religiösen Weckruf, zu Jahwe zurückzukehren, ihn zu suchen und ihm zu vertrauen. Wieder wird man diese Wandlung aus den veränderten Zeitverhältnissen erklären müssen. Sieht man von Jeremia ab, so traten die an-

---

[1] Ein Zusammenhang mit der vorhergehenden Polemik gegen die Götzenbilder (v. 9—20) besteht nicht. Es ist aber auch unmöglich, mit Ausscheidung dieses Abschnittes v. 21 als Fortsetzung von v. 8 zu betrachten (Marti); denn inhaltlich und formell beginnt mit v. 21 etwas Neues: v. 6—8 ist eine Gerichtsrede, das Volk zu trösten, und handelt von den alten Weissagungen über Babel, an die in v. 21f. nicht mehr gedacht wird. Der Geist der Mahnung, die Israel zur Buße locken soll, ist überdies ein ganz anderer.

[2] In v. 10 ist mit den LXX ישמע zu lesen; weitere Korrekturen sind unnötig (gegen Staerk). Den Vers zu streichen, ist kein Grund vorhanden, wenn man 50 4—9 richtig interpretiert, wofür eben v. 10 von ausschlaggebender Bedeutung ist. v. 11 dagegen hat einen sonderbaren Text und ist auch im Zusammenhang mit 4—10 nicht zu verstehen.

[3] Hölscher, Die Propheten S. 325.

deren großen Propheten in einer Zeit auf, die den Glauben an die Macht Jahwes zwar schon teilweise erschüttert haben mochte, ihn aber noch keineswegs gebrochen hatte. Anders war es im Exil, das die Religion Israels auf eine harte Probe stellte. Was war natürlicher, als daß Deuterojesaja in erster Linie zur Frömmigkeit mahnte? Mochten auch die sittlichen und sozialen Sünden in der Verbannung nicht fehlen, schlimmer war doch der allgemeine Zweifel an der Größe Gottes.

### *8. Die Trostworte.*

Das Volk des Exils hatte weniger Mahnungen nötig als Trost, während es vor dem Exil gerade umgekehrt war. Hätten die vorexilischen Propheten die Absicht gehabt, Israel zu bessern und zu bekehren, dann wären ihre Schriften voll von Mahnworten; da sie sich aber zu dieser Aufgabe nicht berufen fühlten, so begnügten sie sich, Israel den Untergang zu weissagen und ihn mit der Sünde des Volkes zu motivieren. Daher sind für die vorexilischen Propheten Drohungen und die dazu gehörigen Scheltworte charakteristisch. Deuterojesaja dagegen brauchte diese Gattungen nur selten zu verwenden; er fand auch zu Mahnworten nur selten Gelegenheit. Ihm erschien vielmehr als die dringendste Pflicht, das arme, gebeugte Volk wieder aufzurichten, die Schwachen zu stärken und die Trauernden zu trösten. Es ist kein Zufall, sondern für ihn bezeichnend, daß sein erster Spruch beginnt: „Tröstet, tröstet mein Volk!“ Darum müssen als literarische Eigenart Deuterojesajas neben den Verheißungen die Trostworte gelten.

So wenig wie die Schelt- und Mahnreden sind die Trostworte als eine ursprünglich selbständige Gattung zu betrachten; sie sind überhaupt nie selbständig geworden, so daß man ihnen den Namen einer „Gattung“, den Begriff im strengsten Sinne genommen, aberkennen muß. Von Deuterojesaja geschaffen, sind sie auch mit ihm verschwunden. Ihr Ursprung ist in den Mahnworten zu suchen, als deren Unterabteilung man sie auffassen könnte und an deren Stelle sie getreten sind. Das geht erstens aus ihrem Inhalt hervor, da sie ebenfalls Mahnungen enthalten und zum Hoffen, Vertrauen, Glauben ermuntern; bisweilen kann man schwanken, ob man ein Mahn- oder ein Trostwort vor sich hat. So liegt z. B. 55 1—3 beides ineinander. Der Zusammenhang der Trostworte mit den Mahnungen erhellt zweitens auch daraus, daß sie wie diese in der Regel den Verheißungen vorausgehen und sie oft nur ganz kurz einleiten, wie bei dem Spruch, der die Schrift Deuterojesajas eröffnet (40 1—2).

Trostworte begegnen uns insgesamt neunmal, wenn man nicht einzelne hymnische Ermutigungen dazu rechnen will[1]; drei davon sind vom Propheten (40 27—31 51 17—20 54 1—6) und sechs von Jahwe gesprochen (40 1—2a 46 12—13 49 15—17 51 7—8 51 12—13 55 1—3). Der Trost aus göttlichem Munde ist natürlich wirksamer als menschliche Rede, obwohl ein prinzipieller Unterschied nicht besteht. Das Trostwort ist stets mit anderen Gattungen oder Motiven verbunden, meist mit Verheißungen oder mit Hymnen. Das ist es eben, was den Trost Israels bildet: die köstliche Freude des Heils, die in den Verheißungen verkündet wird, oder die majestätische Größe Jahwes, die der Hymnus besingt. Die Stimmung dieser Sprüche ist Güte und Milde, und da sie für Deuterojesajas Art bezeichnend sind, so fühlt man sich auch bei seinen Dichtungen von einer freundlicheren Luft umweht, als bei den Schelt- und Drohworten der vorexilischen Propheten, deren herbe, rauhe und finstere Weise uns erschreckt. Seine Schrift hallt wieder von „Mitleid", „Erbarmen", „Hülfe" und „Erlösung", von all dem „Trost", den er den „Elenden" seines Volkes spendet, Klänge, die wir sonst niemals bei den Propheten vernehmen.

Es wäre begreiflich, wenn Deuterojesaja in keinen Konflikt mit seinen Landsleuten geraten wäre, deswegen, weil er nicht gegen, sondern für Israel weissagte; jedenfalls fehlen Nachrichten über Kämpfe und Zusammenstöße wie überhaupt alle biographischen Notizen. Trotzdem hat er nicht fern von den Menschen in seiner Studierstube nur den eigenen Gedanken nachgehangen; er setzt sich fast überall mit seinen Zeitgenossen auseinander, mit ihren Zweifeln und Fragen, ihrem kleinmütigen Murren. Bisweilen teilt er die Klagen des Volkes mit (40 27 49 14 24) und läßt uns einen Blick in die Seelen der Israeliten tun; die Motive sind dieselben, wie sie uns in den öffentlichen Klageliedern des Psalters begegnen oder begegnen könnten. Aber während dort die Verzweiflung kein literarisches Echo findet, verkündet hier der Prophet die göttliche Antwort, um die Verzagten zu trösten und ihnen das Heil zu verheißen. Indessen, auch von solchen Fällen abgesehen, was ist das Trostwort seinem Wesen nach anders als die prophetische Antwort auf die Klage des Volkes, mag diese berichtet werden oder nicht, Jahwe habe sein Volk verstoßen und kümmere sich nicht um sein Geschick? Daher stammen die zahlreichen rhetorischen Fragen[2] Deuterojesajas,

[1] Ich denke an Sprüche wie 41 8—10 14 43 1—2 44 1—2 8; doch vgl. dazu unten die Hymnen. [2] Sie sind schon von GIESEBRECHT, Der Knecht Jahwes des Deuterojesaja (Königsberg 1902), S. 150 zusammengestellt worden.

die nicht apodiktische Behauptungen aussprechen, sondern überzeugen wollen; von da aus erklärt sich auch der stark reflektierende Zug, der sich trotz des dichterischen Schwunges und der glühenden Begeisterung in vielen seiner Sprüche bemerkbar macht.

### *9. Die Gerichtsworte.*

Die Gerichtsworte haben ihre typischen Introduktionsformeln, an denen sie meist auf den ersten Blick erkennbar sind: „Kommt, laßt uns vor Gericht treten" (41 1) oder „laßt uns miteinander rechten" (43 26); bisweilen ergeht nur ganz allgemein die Aufforderung an die Völker, sich zu versammeln (45 20 48 14), wie sich von selbst versteht, zum Thing. Ebenso liegen Gerichtsworte da vor, wo von „Zeugen" (43 9 ff.) oder von „Beweisen" gesprochen wird: „Schafft herbei eure Rechtssache"[1] (41 21). So finden sich im Deuterojesaja sechs Gerichtsworte (41 1—13 41 21—29 43 8—13 44 6—20 45 20—21 48 12—16) und eine kurze Anspielung darauf (43 26).

Diese Gattung ist schon bei den vorexilischen Propheten nachweisbar, die sich ihrer bedient haben, um ihre Gedanken in eine wirksame Form zu kleiden. Wenn sie Israel vor die Schranken des himmlischen Gerichtes stellten, wenn Jahwe selbst den unbestechlichen Richter spielte und sein Volk durch Zeugen des Unrechts überführte, dann war der Urteilsspruch unanfechtbar. In genau demselben Sinne hat Deuterojesaja das Gerichtswort nur einmal (43 26) andeutend verwendet. An allen übrigen Stellen aber hat er die Gattung originell abgewandelt und ihr einen völlig anderen Inhalt verliehen. Denn während überall sonst Israel der Angeschuldigte ist, dem der Prozeß gemacht wird, drehen sich bei Deuterojesaja die Verhandlungen um Jahwe selbst, genauer um die Erörterung der Frage, ob Jahwe das Erscheinen des Cyrus oder den Sturz Babels wirklich prophezeit hat. Seine Gegenpartei wird von den Götzen gebildet, die den Ruhm für sich in Anspruch nehmen. So hat sich die Gerichtsszene, die bei den vorexilischen Propheten auf Jahwe und Israel beschränkt bleibt, zum Universum erweitert: neben Israel stehen als Zuschauer die Heiden, neben Jahwe als Gegner die Götzen.

In der Regel ist der Bescheid nur für Israel bestimmt. Den Zeitgenossen Deuterojesajas erschienen seine Verheißungen über Cyrus ab-

[1] Zu einer Konjektur ist kein zwingender Grund vorhanden.

surd. Daß dieser Babel erobern werde, mochte ihnen wohl noch einleuchten, aber daß er Israel wieder in die Heimat entlassen und dem Exil ein Ende machen werde, daran zweifelten sie vollends. Sie murrten über das Tun Jahwes, meinten klüger zu sein als ihr himmlischer Meister und verweigerten ihm den Glauben. Immer wieder muß der Prophet die Kraft seiner Begeisterung und die Feuerglut seines Optimismus aufbieten, um Israel davon zu überzeugen, daß der Gott, der die Welt geschaffen hat, auch imstande ist, wen er berufen hat, ans Ziel gelangen zu lassen und als Werkzeug seines Heilsplanes zu benutzen. Um diese Gedanken zu unterstützen, greift der Prophet unter anderem auch zum Gerichtswort; denn nirgends konnte er die Größe Jahwes schlagender beweisen als gerade hier. Das Axiom, das er mit der gesamten Antike teilt, läßt sich in den Satz zusammenfassen: Wer die Zukunft am besten voraussagen kann, ist der größte Gott. Wenn nun in einer Gerichtsverhandlung durch Zeugen und Zeugnisse für jeden, der sehen will, unwiderleglich festgestellt wird, daß Jahwe und er allein von allen Göttern der Welt den Siegeszug des Cyrus geweissagt hat, dann ist damit auch die überragende Bedeutung Jahwes gegen jeden Zweifel gesichert, ja dann ist er allein Gott, während die Götzen eitel Schall und Rauch sind. Es ist begreiflich, daß Deuterojesaja sich gerade in diesem Punkte nicht mit Behauptungen begnügte, sondern nach Beweisen suchte, die innerlich überzeugen mußten. Denn durch den Fall Jerusalems war nach der populären Anschauung die völlige Ohnmacht Jahwes offenbar geworden, während die babylonischen Götter ihre sieghafte Kraft gezeigt hatten. Diese volkstümliche Ansicht zu überwinden, wurde dem Propheten gewiß nicht leicht.

In zwei Gerichtsworten (41 21–29 44 6–20) verschiebt sich die Pointe, sofern die Prozeßverhandlung nicht mehr um Israels, sondern um der Heiden willen geführt wird. Aus der Apologie Jahwes wird eine Polemik gegen die Götzen; beides hängt ja aufs engste miteinander zusammen, und implicite ist diese schon in jener beschlossen, aber es ist doch nicht gleichgültig, worauf der Prophet den Nachdruck legt. Schon seine Vorgänger vor dem Exil haben die Götzen verspottet und die Bilder bekämpft, aber Deuterojesaja übertrifft sie bei weitem durch die Art, wie er das tut, und ist dadurch für die Folgezeit vorbildlich geworden. Die jüdisch-christlichen Apologeten haben später in der Auseinandersetzung mit dem Heidentum gern die von ihm geschmiedeten Waffen benutzt.

Besonders lehrreich ist 45 18–25, wo das Gerichtswort in das Mis-

sionsmotiv übergeht[1]: Vorangestellt ist ein Hymnus (45 18—19) auf Jahwe als den wahren Gott, für den zweierlei charakteristisch ist, erstens daß er die Welt geschaffen hat, und zweitens, daß er die Zukunft voraussagt. Die erste Behauptung läßt sich nicht nachprüfen, für die zweite aber ist ein Erfahrungsbeweis zu liefern. Und darum schließt der Prophet sachgemäß an den Hymnus ein Gerichtswort (45 20—21), das an die „Entronnenen der Völker" ergeht, also nach der großen Endkatastrophe gesprochen wird: Die Götzen sind ohnmächtig, weil sie keine Orakel zu geben verstehen. Dann aber wendet sich Jahwe mit einer Missionsrede (45 22—24a) an die Heiden: „Darum bekehrt euch zu mir, all ihr Enden der Erde; denn ich allein bin Gott und ruhe nicht eher, als bis sich mir jedes Knie gebeugt hat." Als Abschluß des Ganzen fügt der Prophet den Ausdruck der Gewißheit hinzu (45 24b—25), daß dies Wort in Erfüllung gehen wird. Der Universalismus des Gottesglaubens ist sachlich nichts absolut Neues, da schon der echte Jesaja (2 1 ff.) von den Völkerscharen redet, die nach Jerusalem strömen und sich die wahre Religion von dort holen werden; einzigartig ist vielmehr die literarische Form des Missionsgedankens, wie sich hier Jahwe ausdrücklich an die Heiden wendet und sie zur Bekehrung auffordert.

Das Missionsmotiv begegnet uns noch einmal als literarisches Element (51 4—6) mit einem Trostwort (51 7—8) zu einer Komposition verbunden[2]. Auch hier steht die Ausbreitung der Thora zu allen Völkern im Zusammenhang mit der Weltkatastrophe, die in allernächster Zukunft erwartet wird. Wenn Babel fällt, dann werden auch Himmel und Erde vergehen, die Völker werden gerichtet und alle Feinde Israels und Jahwes bestraft. Ewiges Heil aber sollen alle empfangen, die Jahwes Thora annehmen. Daran werden die Heiden vom Propheten ebenso gemahnt wie die Israeliten. Es ist beachtenswert, daß für die späteren jüdisch-christlichen Missionsreden der Gedanke des Gerichtes ebenso typisch ist wie die Polemik gegen die Götzen und die Aufforderung zur Buße[3]; und man mag darum fragen, ob sich die Linien dieser Entwicklung bis auf

---

[1] In v. 18 ist das כי zu streichen und ferner mit Ehrlich לא בשת zu lesen. Ein Zusammenhang von v. 18ff. mit dem Vorhergehenden ist nicht wahrscheinlich, weil die Verheißung v. 14 in dem Hymnus v. 15ff. ihren formellen Abschluß gefunden hat.

[2] Ein Zusammenhang mit 51 1—3 ist nicht anzunehmen, da man sonst gezwungen ist, v. 4—5 zu streichen, oder v. 4 falsch zu korrigieren. Es ist עמים und לאמים zu lesen; daß die Völker angeredet sind, geht aus dem folgenden לאור עמים und עמים ישפטו unzweifelhaft hervor. Ferner ist רנע יקרב צדקי zu lesen, יֵצֵא als Variante zu diesem Verbum zu streichen (beides mit Staerk) und ישעי als bessere Randlesart vor זרועי zu bevorzugen.

[3] Vgl. Eduard Norden, Agnostos Theos. Berlin 1913, S. 3ff.

Deuterojesaja zurückverfolgen lassen. Dennoch darf man einen prinzipiellen Unterschied nicht übersehen, wenn man nicht in einen verhängnisvollen Irrtum verfallen will. Bei unserem Propheten kann von einer „Missionsrede" im technischen Sinn des Wortes nicht gesprochen werden, deswegen weil er kein Missionar war; die Gattung der Missionsreden ist von dem Beruf des Missionars, in dem sie ihren Sitz und Ursprung hat, vollkommen unabtrennbar. Deuterojesaja hat nur die Ideen vorweggenommen, mit denen später die Missionare arbeiten konnten. Dazu befähigte ihn der Glaube an den Universalismus der Jahwereligion, der in den Verheißungen an Israel auch sonst (z. B. 45 14) hervorgehoben wird.

### 10. *Worte der Gewißheit.*

Am Schluß der Komposition 45 18—25 begegnete uns der Ausdruck der Gewißheit. Ähnlich äußert sich der Prophet auch sonst am Ende einzelner Sprüche 42 17 45 17. Das Wort Jahwes bekräftigt er durch ein freudiges Ja und Amen. Es war ihm ein inneres Bedürfnis bei dem Unglauben und der Zweifelsucht des Volkes, das Siegel der Gewißheit unter die göttlichen Verheißungen zu setzen, vielleicht auch zu dem Zweck, das Orakel auf diese Weise langsam ausklingen zu lassen und einen formell befriedigenden Abschluß zu gewinnen. Daß es sich aber im Grunde genommen doch um mehr handelt als um eine nur stilistische Eigentümlichkeit, lehren zwei Sprüche, die ganz passend an den Anfang und ans Ende seines Buches gestellt worden sind (40 6—8 55 8—11). Beide reflektieren über das göttliche Wort. „Alles Fleisch ist Gras, aber Gottes Wort bleibt in Ewigkeit", so heißt es in dem ersten Spruch, der völlig für sich allein steht und nur durch den kurzen Dialog mit einem Engel eingeleitet wird (vgl. o. S. 265). In dem anderen Spruch, der Jahwe in den Mund gelegt ist und mit einer Verheißung schließt, wird ausgeführt, daß Gottes Wort die Zukunft so sicher zwingen muß, wie der Regen Fruchtbarkeit schafft. Über die Orakel nachzudenken, lag den Propheten seit jeher nahe, besonders dann, wenn ihre Erfüllung ausblieb. Während aber solche Reflexionen sonst nur beiläufig geschahen, treffen wir hier, wenigstens einmal, einen selbständigen Spruch.

### 11. *Die Geschichtsbetrachtung.*

Geschichtliche Anspielungen auf die Zeit Noahs, Moses, Josuas und Davids finden sich mehrfach bei Deuterojesaja. Auch ausführlichere Geschichtsbetrachtungen, die die Frage erörtern, warum Israel ins Exil

mußte, haben wir bereits in Verbindung mit den Scheltworten (s. o. S. 270ff.) kennen gelernt; eine Antwort war nur möglich durch den Hinweis auf die Geschichte, die Israels Treulosigkeit seit der Zeit der Erzväter illustriert. Für Deuterojesaja ist, wie für die Propheten überhaupt, die Geschichte die große Lehrmeisterin der Menschen; er entdeckt in ihr Winke und Ratschläge Gottes, die Menschen nach seinem Plane zu lenken. Gewöhnlich gedenkt er ihrer nur in anderen Zusammenhängen; einmal aber (51 1–3) ist ihm die geschichtliche Reflexion so sehr die Hauptsache, daß sie selbständig wird, nur eingeleitet durch eine lyrische Introduktionsformel und abgeschlossen durch einen kleinen Hymnus: Er erinnert hier an Sara und Abraham, die Ahnherren Israels, die Jahwe berufen und eben deshalb gesegnet und gemehrt hat. Im Grunde läuft diese Betrachtung auf einen Trost oder eine Verheißung hinaus, aber der Prophet überläßt es seinen Hörern, aus dem Geschichtsbeispiel selbst die Nutzanwendung für die Gegenwart zu ziehen.

## B. Fremde Gattungen.

### *12. Die Siegeslieder.*

Die Propheten haben schon früh Gattungen, die ursprünglich der Prophetie fremd waren, aufgegriffen und für ihre Zwecke verwendet. Aus der profanen Lyrik stammen die Siegeslieder, von denen uns nur wenige im Alten Testament aufbewahrt worden sind. Ihnen wird Deuterojesaja das Motiv der Siegesbotschaft entlehnt haben, dessen er sich zweimal (40 9 52 7–8) als Einleitung bedient. Die lyrischen Dichter pflegten zu schildern, so dürfen wir vermuten, wie die Siegeskunde das Land durcheilt. Auf hohen Bergen sind die Wächter aufgestellt, die schon aus der Ferne das Herannahen des siegreichen Heeres melden müssen; so sollen auch die Jerusalemer[1] auf einen hohen Berg steigen, um möglichst schnell die Nachricht von den heimkehrenden Exilierten zu empfangen und weiterzugeben. Oder es wurde beschrieben, wie Sieges- und Freudenboten hurtigen Fußes die Kunde von dem glücklich verlaufenen Feldzug, von der glorreichen Heerfahrt und dem gün-

[1] Die Streitfrage der Exegeten, ob der Ausdruck 40 9 מבשרת ציון von den „Freudenboten Zions" oder von den „Zionsbewohnern als Freudenboten" zu verstehen sei, ist wohl zugunsten der letzten Auffassung zu entscheiden, da der Prophet nicht an die einzelnen Boten, sondern an die Stadtbewohner überhaupt denkt. Die Schwierigkeit, die Zillessen (ZAW XXIV 1904 S. 271 Anm. 1) hier findet, löst sich durch die Erwägung, daß die für diese „drahtlose Telegraphie" bestimmten Berge genau bekannt waren, wie wir aus späteren talmudischen Nachrichten erschließen können.

stigen Friedensschluß überbringen. Da jubelt und jauchzt die ganze Stadt über die Frohbotschaft. So wird es sein, wenn Jahwe an der Spitze seines Volkes aus Babel zurückkommt, und darum kleidet der Prophet seine Verheißungen auch in die Form der Botenkunde.

### *13. Die Spottlieder.*

Es gab seit alters in Israel private und öffentliche Spottlieder, wie einige uns überlieferte Beispiele lehren. Die Propheten, die es in der Regel nicht mit Einzelnen, sondern mit den politischen Angelegenheiten des eigenen Volkes und der fremden Nationen zu tun hatten, übernahmen die Gattung der öffentlichen Spottlieder, wo es für ihre Zwecke paßte. So begegnet uns auch im Deuterojesaja ein Spottlied auf die Stadt Babylon (47 1—15), die Königin der Welt, die vom Throne gestoßen und zur Sklavin gemacht wird. Anders als die verwandten lyrischen Dichtungen[1], denen es nachahmt, ist dies Lied nicht nach, sondern vor der Eroberung der verhaßten Stadt angestimmt; von den historischen Ereignissen, die den Einmarsch des Cyrus in Babel begleiteten, verrät sich nirgends eine Spur. Das Gedicht ist demnach nur seiner Form nach ein Spottlied, seinem Inhalt nach aber eine Drohung gegen Babel. Sein prophetischer Charakter zeigt sich aber nicht nur in der chronologischen Situation, sondern auch in der Verquickung mit dem Gottesspruch (v. 3 f.); ja, man muß wohl annehmen, daß es als Ganzes Jahwe in den Mund gelegt ist (v. 6).

Trotzdem hat es einen durchaus profanen Inhalt; beweisend dafür ist gerade der Gottesspruch: „Rache will ich üben unerbittlich[2]". Rache ist der Grundton, der hier überall hindurchklingt. Was Babel zunächst vorgeworfen wird, ist Grausamkeit gegen das unterworfene Israel. Das ist ein spezifisch patriotischer Gesichtspunkt; denn nicht die Grausamkeit ganz allgemein und nicht die Auflehnung gegen den göttlichen Willen ist das Entscheidende. Als zweiten Grund führt der Dichter die Hybris an; Babel überhob sich und glaubte ewig zu sein, während die Gottheit sich allein die Ewigkeit vorbehalten hat. Auch

[1] Paul Lohmann: Die anonymen Prophetien gegen Babel aus der Zeit des Exils (Inaugural-Dissertation an der Phil. Fak. Rostock [1910?]) S. 67 ff. nimmt fälschlich an, daß sich das Spottlied der Propheten aus dem Leichenliede entwickelt habe, eine unnötige Komplizierung des einfachen Tatbestandes. Er ist zu seinem Irrtum verführt worden durch die inhaltliche Verwandtschaft der prophetischen Leichenlieder mit den Spottliedern, aber formale Zusammenhänge sind nicht vorhanden.

[2] Statt אקח ist mit Graetz אקם zu lesen; אפגע ist vielleicht einfach als Niphal zu punktieren. ארם ist aus אמר LXX verderbt.

dieser Gedanke ist nicht spezifisch prophetisch, da er auch sonst geläufig ist. An dritter Stelle nennt Deuterojesaja die Zaubereien, Beschwörungen, Bannsprüche, die Tagewählerei und Sternkunde, die den Babyloniern nichts nützen werden, das Unheil abzuwehren. Zweifellos sinkt in Kap. 47 der Prophet von seiner sonstigen sittlichen Höhe herab; er „hat sich von einseitigem Patriotismus und dem echt menschlichen Gefühl des Hasses hinreißen lassen“[1]. Nur 49 26 haben wir einen ähnlichen Rachedurst kennen gelernt (vgl. o. S. 267). Die erhabenen Gedanken, die ihn sonst auszeichnen, sucht man hier vergeblich, wie überhaupt seine Lieblingsthemata nicht angeschlagen werden; aber man darf nicht vergessen, daß sie nicht hierherpassen. Das politische Spottlied über den Fall des Feindes hat seine eigenen Motive und den ihm eigentümlichen Charakter; wenn Deuterojesaja diese Gattung einmal wählte, mußte er auch ihren Stil übernehmen. Man könnte vielleicht geneigt sein, Kap. 47 einem anderen Verfasser zuzuschreiben. Diese Vermutung ist indessen unhaltbar, weil die prophetische Schlußformel in v. 4[2] und die Redewendung in v. 10: „Ich und sonst keiner“ spezifisch deuterojesajanisch sind.

Wo Deuterojesaja gegen die Götzen polemisiert oder über sie höhnt, ist zunächst an Motive des Hymnus zu denken (wie 46 5ff.), bisweilen auch der Gerichtsrede (vgl. o. S. 277); denn durch den Gegensatz gegen die Götzen soll die einzigartige Majestät Jahwes gefeiert werden. Einmal aber geht die Polemik in ein kleines Spottlied über (46 1—2), wenn man es so nennen will. Wie der Prophet in Kap. 47 über die Jungfrau Babel, d. h. über die Babylonier, spottet, die ins Exil wandern müssen, so höhnt er hier über die Götzen der Babylonier, die in die Gefangenschaft geschleppt werden wie armselige Sklaven[3]. Jedenfalls aber darf man diese Verse nicht mit der Gattung der politischen Spottlieder kombinieren; sie bilden ja auch deutlich den Bestandteil einer hymnischen Ausführung.

### *14. Die Hymnen.*

Stärker als von der profanen Lyrik ist Deuterojesaja von der geistlichen Lyrik beeinflußt worden, und vor allem vom Hymnus. Der

---

[1] Lohmann a. a. O. S. 23; vgl. für das Folgende auch ebd. S. 57ff.

[2] Die außerhalb des Rhythmus stehende Formel zu streichen, liegt kein Grund vor.

[3] Statt קרס lies קָרַס (Marti) und statt נשאתיכם einfach נשאת (Oort, Duhm). Das Suffix der 2. Person ist (schlechte) Variante zu dem der 3. Person in עצביהם. Weitere Konjekturen sind vom Übel.

Hymnus ist, kurz definiert, ein Lobpreis der Gottheit und als solcher natürlich ebenso alt wie die Religion; einen Hymnus kann jeder Dichter singen, der die Kraft in sich spürt, ohne daß er ein Prophet zu sein braucht. Im Gegenteil, als ein häufig wiederkehrendes Motiv des Hymnus begegnen uns die großen Taten Gottes in der Vergangenheit; der Hymnus blickt also nach rückwärts, während der Prophet nach vorwärts, in die Zukunft, schaut. Es ist also von vornherein zu erwarten, daß sich die geistlichen und die prophetischen Hymnen in dieser Hinsicht grundlegend unterscheiden werden. Schon vor Deuterojesaja haben die Propheten die Psalmengattungen aufgegriffen, um ihre Gedanken dem Volk auch in dieser Weise nahe zu bringen, aber für keinen Propheten sind die Hymnen so charakteristisch wie gerade für Deuterojesaja. Meist allerdings handelt es sich nur um hymnische Motive, die hier vorangestellt seien.

a. Die hymnische Erweiterung der prophetischen Einleitungs- und Schlußformeln. Die anderen Propheten des Alten Testamentes begnügen sich mit der einfachen Redewendung: „So spricht Jahwe", höchstens daß sie einmal sagen: „So spricht der Herr Jahwe", oder: „So spricht der Heilige Israels." Diese kurze Ausdrucksweise ist auch bei Deuterojesaja vielfach vorhanden. Daneben aber findet sich nicht selten eine im Stil des Hymnus erweiterte Einleitungsformel. Da der Hymnus die Gottheit rühmen will, so liebt er es, nicht nur ihre Taten in der Vergangenheit aufzuzählen, zu denen in erster Linie die Schöpfung der Welt und die Befreiung Israels aus Ägypten gehören, sondern er fügt auch dem Namen Jahwes allerlei Prädikate hinzu in der naiven Meinung, den Gott durch die Fülle der Titel besonders hoch ehren zu können. So sagt auch Deuterojesaja nicht einfach: „raunt Jahwe", sondern er setzt hinzu: „dein Erlöser, der Heilige Israels" (41 14). Daß sein Stil hier vom Hymnus abhängig ist, geht aus anderen Stellen noch deutlicher hervor. Unverkennbar ist 42 5: „So spricht Jahwe, der Gott,

*der den Himmel schuf und ihn ausspannte,*
*der die Erde festigte und was darauf sproßt,*
*der Odem gibt den Menschen auf ihr*
*und Geist denen, die darauf wandeln."*

Hier haben wir nicht nur die typischen Motive des Hymnus: Schöpfung von Himmel und Erde und Erschaffung der Menschen, sondern ebenso charakteristisch ist auch das Rühmen der Gottheit in der Form des Partizipialsatzes. Ein anderes Beispiel 43 16: „So spricht Jahwe,

*der durchs Meer einen Weg gebahnt,*
*einen Pfad durch mächtige Wasser,*
*der ausziehen ließ Wagen und Rosse,*
*Streitmacht und Krieger zumal,*
*nun liegen sie da, stehn nicht wieder auf,*
*verlöscht, wie ein Docht verglommen.*"

Wie sonst im Hymnus so wird auch hier das beliebte Thema aus Israels Vergangenheit, die Katastrophe am Schilfmeer, angeschlagen, ausgemalt freilich mit den Farben des Drachenkampfes der Urzeit. So ließen sich noch zahlreiche Beispiele häufen, wie die Einleitungsformeln bald mehr bald weniger erweitert sind (vgl. 43 1 14 44 2 6 24 45 11 48 17 49 5 7 51 22). Dasselbe gilt von den Schlußformeln: „raunt Jahwe,

*ich bin Gott, einst wie jetzt*[1],
*niemand rettet aus meiner Hand,*
*ich tu es, wer will es wenden?*"

(43 12f.) oder 47 4: „spricht unser Erlöser, *Jahwe Zebaoth ist sein Name, der Heilige Israels*" (am Schluß einer Strophe).

Es kommt natürlich nicht darauf allein an, diese Weiterbildung zu registrieren, sondern auch darauf, sie zu verstehen. Sie erklärt sich aus der seelischen Stimmung des Verfassers. Deuterojesaja kann das Wort Jahwe nicht aussprechen, ohne sofort in den Ton des Hymnus zu verfallen. Die Stimmung des Hymnus ist die Begeisterung für die Größe des Gottes; aus ihr sind alle Prädikate und Lobeserhebungen entsprungen, aus ihr alle die Motive, die dem Hymnus eigentümlich sind. Wie oft freilich mögen die Formeln zum Formular herabgesunken sein! Sie sind im Laufe der Zeit allzu geläufig geworden, abgegriffen und verschlissen. Bei Deuterojesaja aber liegt noch der frische Tauglanz über dem neuen, von ihm selbst geschaffenen Stil. Welche Begeisterung für die gewaltige Majestät Jahwes muß ihn durchglüht haben, wenn sie sich selbst an solchen Stellen Ausdruck sucht und wenn sie auch da durchbricht, wo es nach dem üblichen Schema nicht geschehen sollte!

b. Die göttlichen Einleitungs- und Schlußformeln. Bei den vorexilischen Propheten ist es Sitte, auf die prophetische Introduktion: „So spricht Jahwe" das göttliche Orakel nicht unmittelbar folgen zu lassen, sondern ihm eine Einleitung voranzuschicken; ist es eine Drohung, so geht ein Scheltwort vorher, das als Begründung für das kommende Unheil dient, ist es dagegen eine Verheißung, so geht ein Mahnwort

[1] Lies mit Ehrlich היום.

vorher, das als Bedingung für das künftige Heil betrachtet werden muß. Jedenfalls beschäftigt sich die Einleitung mit dem Tun des Menschen. Wir haben gesehen, daß auch Deuterojesaja diesen Stil kennt. Nun gibt es aber bei ihm noch eine ganz andere Art der Einleitung, die innerhalb der Prophetenschriften fast ganz auf ihn allein beschränkt ist. Sobald Jahwe anfängt zu reden, spricht er nicht von dem Tun der Menschen, sondern zunächst von sich selbst, und häufig schließt er seine Worte in derselben Weise.

Ein typisches Beispiel ist 42 5—9. Zunächst die prophetische Introduktion: „So spricht Jahwe, der Gott." Dann die hymnische Erweiterung im Partizipialsatz: „der den Himmel geschaffen, die Erde gefestigt und den Menschen das Leben geschenkt hat". Nach dieser Einleitung endlich ergreift Jahwe selbst das Wort und beginnt: *„Ich bin Jahwe"*; ebenso schließt er: *„Ich bin Jahwe, das ist mein Name."* Wir kennen denselben Offenbarungsstil aus den altisraelitischen Erzählungen der Genesis und des Exodus (vgl. Gen 15 7R 17 1P 26 24R 28 13J 35 11P 46 3E Ex 6 2), zum Teil auch aus Gesetzessammlungen (wie Ex 20 2); er tritt uns freilich verhältnismäßig so selten entgegen, daß man ihn kaum typisch nennen kann. Sein Ursprung ist im Polytheismus zu suchen[1], sei es der vormosaischen Zeit, sei es der Fremde. Wo man an viele Götter glaubt, ist es unbedingt notwendig, daß bei einer Theophanie der Gott sich gewissermaßen vorstellt und darum zuerst seinen Namen offenbart, damit man weiß, mit wem man es zu tun hat; eine zauberhafte Bedeutung hat die Namensnennung im Anfang schwerlich gehabt[2], wenn sie auch später oft mit ihr verbunden worden ist. Sobald Israel zum Monotheismus übergegangen war, hatte die Namensnennung der Gottheit ihren Sinn verloren, da es sich immer nur um Jahwe handeln konnte, und darum ist es ganz begreiflich, daß jene Stilformel der Offenbarungsrede fast völlig verschwindet. Um so über-

[1] So schon mit Recht Gunkel, Genesis 3 S. 267, der auch auf diese Parallele hingewiesen hat. Die Gesetzessammlungen sind im Babylonischen (vgl. Kodex Hammurapi) mit dem Namen des Königs und der „Ich bin"-Formel eingeleitet; diese Formel, so möchte man vermuten, sei sekundär vom König auf den Gott übertragen worden, da der Dekalog auf Jahwe als den himmlischen Gesetzgeber zurückgeführt wird. Nach den Nachweisen Nordens in dem ausgezeichneten Buch über den „Agnostos Theos" (Leipzig 1913; vgl. besonders S. 191 ff. 197 ff. 210 ff.) aber wird man eher das Umgekehrte annehmen müssen, da die „Ich bin"-Formel ursprünglich der Gottheit allein vorbehalten war, erst später auf die Könige und Priester und zuletzt im „soteriologischen Redetypus" auf die Propheten übertragen wurde. Der Dekalog hat demnach eine ältere Stufe des Stils bewahrt als der Kodex Hammurapi.

[2] Gegen Norden, Agnostos Theos S. 217 ff.

raschender ist ihr nicht nur beiläufiges, sondern charakteristisches Wiederauftauchen bei Deuterojesaja, was nur aus babylonischem Einfluß zu erklären ist.

Es finden sich bei ihm verschiedene Formeln: *„Ich bin Jahwe"*, oder: *„Ich bin Gott"* (43 12) oder: *„Ich bin dein Gott"* (41 10) oder: *„Ich bin der Gott Israels"* (41 17) oder (am häufigsten) die abgekürzte Redewendung: *„Ich bin es"*, da sich die Ergänzung für den monotheistischen Israeliten von selbst versteht. Die Formeln kommen am Anfang der Sprüche vor (42 6 44 24 48 17) oder am Schluß (42 8 f. 43 13 15 45 6 f. 51 15), ebenso am Anfang oder am Ende von Strophen (41 4 10 13 43 3 11 45 3 5 18 f. 21 51 12), bisweilen aber auch mitten in den Ausführungen (41 17 45 18).

Zu dem Typus der Offenbarungsrede gehört zweitens die Formel: *„Fürchte dich nicht"* (oder ähnlich), die uns achtmal begegnet (41 10 13 14 43 1 5 44 2 8 51 12). Daß sie hier einzureihen ist, geht aus verschiedenen Gründen sicher hervor. Zunächst fällt es auf, daß sie nur ein einziges Mal (54 4) vom Propheten selbst gesprochen wird. Ferner steht sie fast immer an prononzierter Stelle, am Anfang oder am Schluß eines Spruches oder einer Strophe; so beginnt z. B. 41 14—20:

*„Fürchte dich nicht,* Wurm Jakob,
Würmchen[1] Israel!
Ich bins, der dir hilft," *raunt Jahwe,*
„dein Erlöser, der Heilige Israels."

Oder 43 1—7[2]:

Nun denn, *so spricht Jahwe,*
dein Schöpfer, Jakob, und dein Bildner, Israel:
*„Fürchte dich nicht,* denn ich erlöse dich,
ich nannte dich nach meinem Namen, mein bist du."

Oder 44 1—5[3]:

*Doch nun höre,* Jakob,
und Israel, den ich erwählte!

---

1 Lies רמת mit anderen.

2 Man beachte den Strophenbau: v. 1—2 (beginnt: *Fürchte dich nicht*); v. 3—4 (beginnt: *Ich bin Jahwe, dein Gott*); v. 5—7 (beginnt: *Fürchte dich nicht*)! In v. 1 lies mit Ehrlich בשמי; vgl. v. 7.

3 Man beachte hintereinander erst die lyrische, dann die prophetische, endlich die göttliche Introduktionsformel! v. 1 streiche עברי, v. 2 lies ועזרך.

*So spricht Jahwe,* der dich schuf,
der dich bildete von Mutterleib, dein Helfer:
„*Fürchte dich nicht,* mein Knecht Jakob,
Jesurun, den ich erwählte!“

Oder 41 8—13:

„*Du aber Israel, mein Knecht*[1],
Jakob, den ich erwählte,
Same Abrahams, den ich liebe,
Du, den ich holte von den Enden der Welt,
aus ihren Winkeln berief,
zu dem ich sprach: ‚Mein Knecht bist du‘,
den ich erwählte und nicht verschmähte:
*Fürchte dich nicht,* ich bin mit dir,
blicke nicht ängstlich, ich bin dein Gott,
ich stärke dich, ich helfe dir,
ich stütze dich mit meiner hilfreichen Rechten.

Nach dieser Einleitung folgt das Orakel v. 11—12. Dann der Schluß:

*Denn ich bin Jahwe,* dein Gott,
der deine Rechte faßt,
der zu dir sagt: ‚*Fürchte dich nicht,*
ich bins, der dir hilft‘.“

Hier stehen die beiden göttlichen Introduktionen des Offenbarungsstiles fast unmittelbar nebeneinander: „*Ich bin Jahwe. Fürchte dich nicht!*“ Denselben Stil treffen wir wieder in den Theophanien der erzählenden Bücher, freilich verhältnismäßig selten. So heißt es Gen. 15 1E am Anfang der göttlichen Rede: „*Fürchte dich nicht,* Abraham, ich selbst bin dein Schild!“ 21 17E: „Was ist dir, Hagar? *Fürchte dich nicht!*“ 26 24R: „*Ich bin der Gott* deines Vaters Abraham. *Fürchte dich nicht!*“ 46 3E: „*Ich bin der El,* deines Vaters Gott. *Fürchte dich nicht,* nach Ägypten hinabzuziehen!“[2] Noch in den Angelophanien des Neuen Testamentes wirkt dieser Stil nach, und von dorther sollte er uns vertraut sein. Im Alten Testamente sind die Beispiele vereinzelt, so daß sie kaum ins

[1] Zu ergänzen ist, wie sonst bei den lyrischen Einleitungsformeln: „höre!“ v. 8—9 sind lauter Appositionen und Relativsätze, wie sie sonst im Hymnenstil bei der Prädikation Jahwes geläufig sind.

[2] Vgl. ferner Dtn 3 2 Jos 8 1 10 8 11 6 II Reg 1 15 19 6 (= Jes 37 6) und bei den Propheten Jes 10 24 Jer 30 10 (ganz im Stile Deuterojesajas und schwerlich von Jeremia). Das sind die einzigen Parallelen, die ich aufzutreiben vermochte.

Bewußtsein dringen[1]. Es ist schwer zu glauben, daß Deuterojesaja von einer altisraelitischen Tradition abhängig ist.

Die Vermutung babylonischen Einflusses verstärkt sich, wenn man die Parallelen beachtet, die uns dort überliefert sind. Wir besitzen aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals eine Reihe von Orakeltexten[2], die sich im Stil auffällig eng mit Deuterojesaja berühren. Auch hier findet sich fast regelmäßig die Einleitungs- oder Schlußformel, die den Namen der Gottheit nennt: „*Ich bin die Istar der Stadt Arbela*" und daneben fast ebenso oft die Aufforderung: „*Fürchte dich nicht!*" Z. B.: „*Ich bin die Istar* der Stadt Arbela, vor dir und hinter dir gehe ich. *Fürchte dich nicht!*" usw. Oder: „König von Assyrien, *fürchte dich nicht!* .... Die große Herrin bin ich. *Ich bin die Istar* der Stadt Arbela."[3] Oder: „*Fürchte dich nicht,* Asarhaddon! *Ich bin Bel,* der mit dir redet." Oder: „*Asur* ist dir wohlgesinnt. Als du noch klein warest, stand ich dir bei. *Fürchte dich nicht!* Verherrliche mich!" Oder: „Fürwahr, der Feind ist unterworfen. Dem, der dich befehdete, habe ich ein Ende gemacht. Die Zukunft wird sein wie die Vergangenheit. *Ich bin Nebo,* der Herr der Schrifttafel. Verherrliche mich!"[4] Oder: „*Ich bin die Herrin von Arbela* .... Darum, o König, *fürchte dich nicht!* Die Herrschaft steht fest. Die Macht steht fest."[5] Und andere zahlreiche Beispiele lehren, daß hier typische Formeln vorliegen. Der Zweck dieser Orakel ist derselbe, den Deuterojesaja verfolgt: Mut und Trost einzuflößen.

Bisweilen ist nun diese göttliche Introduktionsformel genau so wie die prophetische im Hymnenstil erweitert worden. Klassisch ist beides 44 24—26a miteinander verbunden:

Zunächst die prophetische Einleitung

So spricht Jahwe, *dein Erlöser,*
*der dich bildete von Mutterleib,*

dann das Orakel, eingeführt durch die Worte

Ich bin Jahwe, *der alles schafft,*
*der allein den Himmel spannt,*
*die Erde ohne Hilfe gründet,*

[1] Beweis dafür ist mir vor allem Gunkel, der trotz seines vorzüglichen Blickes für Stilformen dieses Charakteristikum nicht erkannt hat, wie seine Ausführungen zu Gen 15 1 lehren.

[2] Vgl. Morris Jastrow: Die Religion Babyloniens und Assyriens Bd. II S. 155 ff.

[3] Ebd. S. 159. [4] Ebd. S. 160. [5] Ebd. S. 163.

*der die Zeichen der Zauberer*[1] *zu nichte*
*und die Wahrsager zu schanden macht,*
*der die Weisen zurückscheucht*
*und ihr Wissen vereitelt,*
*aber das Wort seiner Knechte*[2] *ausführt*
*und den Plan seiner Boten vollendet,*

endlich das Korpus des Orakels selbst, die Verheißung für Jerusalem. Bezeichnend ist, daß Deuterojesaja auch hier den Partizipialstil des Hymnus festhält; ihm ist eben die Zukunft, die er offenbart, ein großer Lobpreis auf seinen Gott.

War schon die göttliche Introduktionsformel „Ich bin Jahwe" auffällig, so ist ihre hymnische Erweiterung noch merkwürdiger. Im Hymnus des Psalters wird Jahwe meist in der dritten, seltener in der zweiten Person gepriesen. Dagegen ist es ganz ungewöhnlich, daß Jahwe sich selbst in der ersten Person rühmt. Eine Parallele dazu liefert nur das Buch Hiob (Kap. 38 ff.), doch fehlt auch dort die charakteristische Verbindung des Ich bin-Stiles mit dem Partizipium. Man darf demnach die Selbstprädikation der Gottheit als eine nur dem Deuterojesaja eigentümliche Redeweise bezeichnen. Wohl aber ist derselbe Typus, der dem okzidentalischen Fühlen völlig fremdartig ist, seit den ältesten Zeiten in Ägypten und ebenso in Babylonien heimisch[3]. Die Abhängigkeit des im Exil lebenden Deuterojesaja von babylonischen Vorbildern wird damit zur Gewißheit erhoben; denn wie will man dies in der israelitischen Literatur der Propheten bis dahin unerhörte Nebeneinander der Formeln „Ich bin Jahwe" und „Fürchte dich nicht" und ihre Verknüpfung mit dem Hymnenstil der ersten Person einleuchtender erklären als durch den Einfluß der babylonischen Orakelliteratur, in der gerade diese drei Erscheinungen von jeher zu beobachten sind? Überdies sagt NORDEN mit Recht: „Die Kombination des Ich-Stiles mit dem Relativ- oder Partizipialstile ist so eigenartig, die Struktur erscheint so völlig gleichartig, daß ein spontanes Entstehen in getrennten Kulturkreisen anzunehmen um so schwerer fällt, als sich bei keinem einzigen Volk .... Gleichartiges oder auch nur Ähnliches findet."

Wie geläufig die Selbstprädikation Jahwes bei Deuterojesaja ist, lehren Stellen wie 41 4 10 13 14 17 42 8 f. 43 11 ff. 44 6 45 3 ff. 12 18 f. 21 46 9 48 11 ff. 17 49 26 50 2 f. 51 15 f. Hier sei noch 48 12—16 als Beispiel analysiert.

[1] Lies בדים (DAICHES) nach dem bab. *barû*; man erwartet ein Synonym von קסמים.
[2] Lies den Plural.
[3] Beispiele dafür hat NORDEN: Agnostos Theos S. 207 ff. 215 ff. gesammelt.

Jahwe beginnt mit einer lyrischen Introduktion:

Höre auf mich, Jakob, und Israel, den ich berufen.

Dann folgt die göttliche Introduktion mit hymnischer Erweiterung:

Ich bin es, *ich der Erste*
*und ich der Letzte,*
*Meine Hand hat die Erde gegründet,*
*meine Rechte den Himmel gespannt,*
*als ich ihnen rief, standen sie da.*

Wieder folgt eine lyrische Introduktion:

Herbei denn, ihr alle, und hört,
wer hat solches unter euch[1] verkündet?

Daran erst schließt sich das eigentliche Orakel, der Hauptteil des Ganzen:

Mein Geliebter vollführt meinen Plan
an Babel und an dem Geschlecht der Chaldäer[2].

Den Schluß bildet die göttliche Konklusionsformel:

Ich bins, *der geredet und ihn gerufen hat,*
*ich bring ihn und laß seinen Weg gelingen*[3].
*Nicht hab ich je im Geheimnis geredet,*
*seitdem es ward, hab ichs verkündet*[4].

Am Schluß (v. 15) ist die göttliche Formel „Ich bins" nicht gerade hymnisch erweitert, aber daß eine Erweiterung nach Analogie der Hymnen vorliegt, wird man schwerlich bestreiten können. Beachtenswert ist die Kürze des Hauptteils: Das Orakel umfaßt nur eine einzige Verszeile. Eine ähnliche Entwicklung läßt sich auch sonst nachweisen; sie beginnt schon bei Amos. Das Orakel, das eigentliche Gotteswort, ist bei den Schriftpropheten oft ganz kurz und steht in keinem Verhältnis zu der Länge der Einleitung oder des Schlusses. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit die Folgerung, daß den Propheten nicht mehr das Orakel an sich die Hauptsache ist, sondern die Reflexion darüber. Die Propheten sind bei dem, was sie als Gotteswort verkünden, nicht objektiv und unbeteiligt, wie die Pythia oder der babylonische Wahrsagepriester, sondern sie bewegen es in ihrem Herzen, denken darüber nach, sind lebendig interessiert und umkleiden es mit ihren eigenen Stimmungen und Ge-

[1] Lies בכם. [2] Vgl. o. S. 267 Anm. 1.

[3] Lies 1. Person und streiche v. 16a als Variante zu v. 14a (Staerk).

[4] Statt שם אני lies השמעתי (mit Marti). Der Schluß ist zu streichen.

danken. Charakteristisch für Deuterojesaja ist nun, was uns sonst bei keinem Propheten begegnet, daß seine Orakel fast überall und fast völlig von dem Rankenwerk des Hymnus, hymnischer Motive und hymnischer Formeln überwuchert, ja erstickt werden.

Von hier aus löst sich auch das Problem, auf das oben (S. 262) hingewiesen wurde: wie kommt es, daß den zahlreichen prophetischen Einleitungsformeln nur eine ganz geringe Zahl solcher Schlußformeln gegenübersteht? Die prophetischen Schlußformeln sind eben meist durch hymnische verdrängt worden. Neben den Beispielen, wo die einfache prophetische Schlußformel („raunt Jahwe" oder „spricht Jahwe") vorliegt, und neben anderen Beispielen, wo diese Formel im Hymnenstil erweitert worden ist (vgl. oben S. 285), sind hier diejenigen Stellen zu nennen, an denen die prophetische Formel ganz fehlt und durch die hymnische ersetzt worden ist. Das gilt zunächst für die eben zitierten Verse 48 12—16: Die „Ich bin"-Formel und alles, was dazu gehört (v. 15—16) bildet den feierlichen Schluß. Ferner sei auf das Orakel 43 14—15 verwiesen. Auf die prophetische Einleitung („so spricht Jahwe") mit ihrer hymnischen Erweiterung („euer Erlöser, Israels Heiliger") folgt das kurze Drohwort gegen Babel und dann als Abschluß eine hymnische Wendung:

Ich bin Jahwe, euer Heiliger,
der Schöpfer Israels, euer König.

Ebenso 51 9—16. Statt „raunt Jahwe" heißt es hier am Schluß mit deutlicher Anspielung auf die bekannten hymnischen Motive von der Besiegung des Meeresdrachens in Urzeit und Endzeit:

Ich bin Jahwe, dein Gott,
der das Meer aufschreckt, daß seine Wogen toben,
um den Himmel zu festen, die Erde zu gründen,
und zu Zion zu sagen: mein Volk bist du![1]

Andere Beispiele für hymnische Formeln am Schluß sind 41 13 20 42 8—9 45 15—17 48 11 49 7 26 55 5.

c) Schluß-Hymnen. Deuterojesaja ist noch einen Schritt weiter gegangen. Die hymnischen Bestandteile, die wir bisher in der Einleitung oder am Schluß kennen gelernt haben, sind im letzten Grunde nichts

[1] v. 15—16 weisen auf v. 9—10 zurück. Wie Jahwe einst in der Urzeit Rahab überwand, so will er auch in der Endzeit das Meer aufschrecken und besiegen, um nach der Vernichtung des Chaos einen neuen Himmel und eine neue Erde zu gründen und sich in Zion (= Israel) ein neues Volk zu schaffen. Die in der Übersetzung ausgelassenen Worte sind zu streichen.

anderes als eine Erweiterung oder ein Ersatz für Formeln. Daneben aber begegnen uns auch regelrechte Hymnen, meist zwar nur klein, aber doch mehr als Formeln. Es ist leicht begreiflich, wie der Prophet dazu kam, sein Orakel in Hymnen ausmünden zu lassen. Die unendliche Freude, die ihn über die köstlichen Verheißungen seines Gottes erfüllt, zwingt ihn selbst zu jubeln und zu jauchzen; sie verlangt aber auch nach der Mitfreude seiner Volksgenossen, und eben darum fordert er sie auf, mit ihm zu singen und zu frohlocken (vgl. 54 1 ff.). Man darf aber diese Hymnen zugleich auch als Reaktion gegen den Kleinglauben Israels verstehen. Im Gegensatz zu dem damals gewiß allgemeinen Zweifel an der Bedeutung Jahwes, der sein Volk dem Exil preisgegeben hatte, pries er die Größe seines Gottes (vgl. 50 1 ff.).

Besonders lehrreich ist 45 1—8. Auf die prophetische Introduktion („so spricht Jahwe") folgt hier ausnahmsweise der Dativ („zu seinem Könige Cyrus"), weil hier das Orakel nicht wie sonst an Israel ergeht. Die ihm verkündete Verheißung umfaßt nur v. 1—3a. Daran reiht sich eine Verherrlichung Jahwes, die in drei kleinen Strophen verläuft, jedesmal durch „Ich bin Jahwe" eingeleitet (3b 5 6b). Endlich klingen diese hymnischen Motive zusammen in einen rauschenden Akkord, der den Schlußhymnus bildet (v. 8). Andere Schlußhymnen finden sich 44 23 45 15—17 48 20—21 49 13 50 2b—3 51 3 52 9—10 (hier freilich genauer ein Mittelstück). Sie feiern Jahwe meist in der dritten Person, doch fehlt auch die zweite (45 8 50 2b—3) nicht. Ihre prophetische Art zeigt sich in der Regel darin, daß sie nicht, wie die lyrischen Hymnen, die Vergangenheit, sondern die Zukunft besingen. Der Prophet ist der Erfüllung des Gotteswortes so gewiß, daß er das, was noch kommen soll, schon als geschehen betrachtet und im voraus den Lobpreis darüber anstimmt.

d) Größere Hymnen. Eine eigene Betrachtung verdienen zwei größere Hymnen, die uns in den ersten Kapiteln überliefert sind. Damit entfernen wir uns ganz von den Formeln und wenden uns wieder den wesentlichen Bestandteilen der deuterojesajanischen Dichtungen zu. Der Hymnus 40 12—26 ist nicht selbständig und um seiner selbst willen da, sondern bildet die Einleitung zu dem folgenden Trostwort (40 27—31). Ein Vergleich mit den verwandten Hymnen des Psalters lehrt, daß die Motive dieselben sind: Die Allmacht Gottes wird verherrlicht im Gegensatz zu der Ohnmacht der Götzen, der Armseligkeit der Völker und Menschen; als Erläuterung dienen die Wunder der Natur und die Schicksale der Menschen. Deuterojesaja besingt hier Jahwe nicht wegen zukünftiger, sondern genau so wie die Psalmisten wegen vergangener oder

zeitloser Großtaten. Dafür aber weicht sein Hymnus in anderer Beziehung von denen des Psalters ab. Während diese nur rühmen und danken wollen, will der Prophet zugleich überzeugen, mahnen und belehren. Daher die zahlreichen rhetorischen Fragen: „Wer mißt die Wasser mit hohler Hand?", daher das Dringen in die Hörer: „Wißt ihr das nicht? Vernahmt ihr das nicht? Leuchtet euch das nicht ein?", daher auch am Schluß der kräftige Hinweis auf das gewaltige Sternenheer, das Jahwes Wink zu Gebote steht. So soll der Hymnus auf die ihm folgende Mahnung zum Glauben vorbereiten, soll die Verzweiflung und den Kleinmut Israels besiegen und alles Murren über die göttliche Ohnmacht unterdrücken. Der prophetische Hymnus ist demnach im Unterschied von dem lyrisch-geistlichen mit Reflexion getränkt. Auf der anderen Seite ist freilich zu betonen, daß sich der didaktische Zug nur leise bemerkbar macht. Er wird übertönt durch das hohe Pathos; noch lebt in dem Dichter die Glut der Begeisterung, die unnachahmlich schöne Bilder geschaffen hat. Dieser Hymnus ist noch nicht so von Reflexion zerfressen wie die späteren Lobgesänge etwa eines Jesus ben Sirach.

Ein zweiter Hymnus findet sich 42 10–13 als Einleitung zu einer Verheißung (42 14–17). Der Aufbau ist der gleiche wie in den Psalmen: Die Aufforderung („Singet dem Jahwe ein Lied"), die Anrede an das Meer, die Steppen und Berge, und der Grund des Rühmens, das Thema („Denn Jahwe zieht aus zum Kampf"). Prophetisch ist das Lied, weil es das Ereignis vorwegnimmt, das es besingt: denn nach dem folgenden Orakel will Jahwe erst in Zukunft handeln. Eigenartig ist die Einleitung: „Singt Jahwe ein neues Lied", eine leichte Abwandlung des sonst üblichen Schemas. Wahrscheinlich darf man in Deuterojesaja den Schöpfer dieser Introduktion feiern, die großen Eindruck gemacht hat und seitdem typisch geworden ist. Bei Deuterojesaja ist sie noch jung und originell; er hatte wirklich Neues zu sagen: die wunderbare Verwandlung der Wüste, wenn Jahwe erscheint, sein Volk nach Kanaan zu geleiten.

Aus diesem Überblick ergibt sich als Resultat, daß für Deuterojesaja die Hymnen in der Tat charakteristisch sind. Aber es ist falsch, wenn man bei ihm nichts als Hymnen finden will. Ihre Zahl ist begrenzt und bei weitem geringer als die der Verheißungen oder Trostworte. Daraus folgt, worauf es dem Propheten ankommt: nicht auf das Hymnische, den Lobpreis Gottes, sondern auf das spezifisch Prophetische, die Wirkung auf den Menschen. Die Hymnen dienen ihm nur

als Begleitmotive; sie sollen die prophetische Verkündigung unterstützen, die Gottesworte glaubhaft machen, Vertrauen zu den göttlichen Verheißungen und Begeisterung für Jahwe wecken. Man muß sie überdies scharf von den Hymnen des Psalters unterscheiden. Die lyrisch-geistlichen Hymnen sind in der Regel selbständig, die prophetischen niemals. Jene besingen die Taten Gottes in der Vergangenheit, diese dagegen meist die der Zukunft. Und wo sie sich einmal mit der Vergangenheit beschäftigen, sollen sie doch in die Zukunft weisen und den Glauben an die Erfüllung der Orakel stärken. Deuterojesaja konnte nur deshalb so viel hymnische Formeln, Gedanken und Lieder in seine prophetischen Sprüche aufnehmen, weil Beides innerlich zu einander paßte. Seine Orakel waren Verheißungen und als solche freudiger Natur, sodaß sie von selbst zum Lobpreis der Gottheit anregten; die Unheilspropheten vor dem Exil hatten keinen Grund zum Rühmen und Danken, weil der Inhalt ihrer Weissagungen zu schrecklich war. Dazu kommt noch die flammende Begeisterung Deuterojesajas für Jahwe, den er für den größten, ja für den einzigen Gott hält. Wollte er den passenden Ausdruck für die Gefühle, die ihn beseelten, finden, dann mußte er notwendig zum Hymnus greifen, dessen Stimmung die Begeisterung ist. Die Dithyramben und das Pathos der Hymnen waren wie geschaffen für Deuterojesaja und seinen Gott.

Will man Deuterojesaja in die Literaturgeschichte der israelitischen Prophetie einreihen, so darf man als charakteristisch bezeichnen, daß bei ihm die Auflösung der prophetischen Gattungen beginnt. Die festen Formen, die bis dahin geherrscht haben, zersetzen sich. Während die Redetypen, deren sich die vorexilischen Propheten bedienen, meist sehr scharf von einander gesondert sind, ist bei Deuterojesaja eine genaue Trennung oft unmöglich; das reflektierende Beiwerk, mit dem die Orakel umrankt sind, hat alles überwuchert, so daß die Grenzlinien zwischen Gotteswort und Prophetenwort nicht immer klar erkannt werden können. So gehen besonders die Verheißungen und Tröstungen in einander über. Ferner haben die Unterschiede zwischen Mahnworten und Scheltworten ihre Bedeutung verloren. Einzelne Motive sind selbständig geworden und haben ihren Ausdruck in Dichtungen gefunden, die sich nirgends recht einordnen lassen.[1] Endlich sind fast überall hymnische Bestandteile, die der Prophetie ursprünglich fremd sind, eingedrungen und haben den alten Rahmen gesprengt. Die Analyse

[1] Vgl. § 10 und Anhang.

Deuterojesajas begegnet daher eigentümlichen Schwierigkeiten, die vor allem eine genaue Statistik der einzelnen Gattungen unmöglich machen. Auch auf eine zusammenfassende Betrachtung der Kompositionen muß verzichtet werden, da der Tatbestand zu kompliziert ist und einen Raum beanspruchen würde, der den Ergebnissen nicht entsprechen würde. Diese Arbeit darf um so mehr unterlassen werden, als nach dem Gesagten ein Zweifel an den literarischen Einheiten nicht obwalten kann für den, der sich die Mühe gibt, in diese Art der Betrachtung einzudringen.

## Anhang: Die Ebed-Jahwe-Lieder.

Als Gattungsbegriff kann der Name Ebed-Jahwe-Lieder so wenig in Betracht kommen wie der Name Cyrus-Lieder. Aber so gut wie man die Dichtungen, die von Cyrus handeln, zu bestimmten Zwecken der Untersuchung aus Deuterojesaja aussondern kann, so gut darf man es bei den Ebed-Jahwe-Liedern tun. Es handelt sich dabei nur um diejenigen Sprüche, in denen der Ebed Jahwe ein Individuum[1] sein muß, d. h. um 42 1—4 5—9 49 1—6 7 8—13 50 4—10 52 13—53 12.

Vertraut sind uns die Verheißungen in diesen sieben Liedern, zum Teil mit, zum Teil ohne prophetische Introduktionsformel.[2] Sie unterscheiden sich von den andern Verheißungen Deuterojesajas nur durch das Objekt, da sie nicht über Israel oder Cyrus, sondern über oder an den Knecht Gottes ergehen (42 1—4 6—7 49 5—6 7 8—12 52 13—15). Ebenso geläufig sind uns die Hymnen und hymnenähnlichen Motive (42 5 8—9 49 7 Schluß 13), die sicher für Deuterojesaja als den Verfasser beweisen. Auch die Mahnung (50 10) ist nichts Ungewöhnliches. Der Rest dagegen ist ganz eigenartig und hat keine Parallelen in den übrigen Teilen des Buches.

Von diesen Partien ist 53 1—12 zwar singulär innerhalb Deuterojesajas, aber doch nicht innerhalb der Prophetenschriften überhaupt. Denn das Kapitel enthält einen Bußpsalm, den die Israeliten anstimmen. Sie bekennen ihre Schuld und ändern ihren Sinn, indem sie den Knecht Gottes, den sie bis dahin verachteten, jetzt als das auserwählte Werk-

[1] Die Meinungen darüber gehen bekanntlich weit auseinander. Da es mir hier nur um eine formengeschichtliche Untersuchung zu tun ist, so verzichte ich auf eine nähere Begründung und behalte sie der Neuauflage meiner „Eschatologie" vor.

[2] Die prophetischen Introduktionsformeln fehlen auch sonst, vgl. 40 12 41 1 42 14 44 21 48 12 usw.

zeug Jahwes feiern. Sonderbar ist der mysteriöse Ton, der durch das Lied klingt, und noch sonderbarer die Situation, in der es gesprochen wird: an der Leichenbahre oder am Grabe. Wie diese seltsame Mischung von Leichenlied, Mysterium und Bußpsalm zu erklären sei, läßt sich ohne sachliche Interpretation nicht ausführen.

Die Analogien versagen vollends bei den Klageliedern des Ebed, in denen er von den bitteren Erfahrungen seines Lebens und von seinem Leiden, aber auch von seinem Glauben und seiner Zuversicht handelt (49 1—4 50 4—9). Zwar ist die Situation dieselbe wie bei den Klageliedern des einzelnen, die uns in den Psalmen überliefert sind, und deshalb berühren sich naturgemäß die Motive, aber ein stilistischer Zusammenhang ist nicht zu erkennen. Man muß daher annehmen, daß Deuterojesaja hier für die eigenartige Figur des Ebed Jahwe eine eigenartige Form geschaffen hat. Wäre der Gottesknecht mit Israel identisch, so hätten die Volksklagelieder, für die in den Propheten und Psalmen zahlreiche Beispiele vorhanden sind, als Vorbilder zur Verfügung gestanden. Aber zu ihnen lassen sich auch nicht die geringsten Beziehungen feststellen. Die Bilder von Krankheit und Mißhandlung passen nicht zur kollektivischen, sondern nur zur individuellen Auffassung des Ebed Jahwe.

[Abgeschlossen den 25. Mai 1914.]

# Exegetische Bemerkungen.

## IV.[1]

Von Dr. Samuel Daiches, Dozenten am Jews' College in London.

### Ps 68 15.

Im ersten Hefte dieser Zeitschrift (1914, 70—72) gibt O. SCHROEDER den Versuch einer Erklärung dieses Psalmverses. Der Vers ist sehr schwierig und bleibt es auch nach dem Erklärungsversuch von SCHROEDER. Eine Interpretation, bei der Verse verrenkt werden und Dinge in den Text hineingelesen werden, die völlig aus der Luft gegriffen sind (siehe besonders S. 71 Mitte!), kann nicht als gelungen betrachtet werden.

Ich möchte folgende Erklärung vorschlagen. Die Hauptschwierigkeit ist in v. 15b. Was soll das Schneien auf dem Ṣalmon mit dem Ausbreiten der Könige zu tun haben? Ich glaube nun, daß wir in v. 15b bloß ein Bild, einen Vergleich zu v. 15a haben. In v. 13a sagt der Psalmist, daß die (feindlichen) Könige fliehen müssen (מַלְכֵי צְבָאוֹת יִדֳּדוּן יִדֳּדוּן). V. 15 knüpft an v. 13a an und erzählt, daß die Könige nicht nur fliehen, sondern daß sie (oder viele von ihnen) tot auf dem Schlachtfelde fallen. Der Dichter malt nun aus, wie das ganze Schlachtfeld mit den Leichnamen der Könige bedeckt ist: Wie ein Berg mit Schnee bedeckt ist, so ist das Schlachtfeld (oder allgemein das Land, die Ebene, בָּהּ) mit den (gefallenen) Königen bedeckt. Wenn es schneit, so hüllt der Schnee den Berg ganz ein. Genau so ist die Ebene ganz mit den toten Königen bedeckt; so zahlreich sind die Leichname. Daß gerade der Berg Ṣalmon genannt ist, mag einen historischen Grund haben. Die Kämpfe mögen sich in der Nähe des Berges Ṣalmon abgespielt haben. Es kann auch sein, daß der schneebedeckte Gipfel des Ṣalmons besonders gut zu sehen war. Das ist

[1] S. diese Zeitschrift Jahrg. 31, S. 256ff.

aber einerlei; denn es ist schließlich nicht nötig, daß wir wissen, wie so gerade dieser und kein anderer Berg genannt wird. Die Hauptsache ist das Bild des schneebedeckten Berges. Der Vers ist kurz, prägnant, drückt aber den Gedanken klar aus. V. 14 beschreibt doch wohl den Wohlstand Israels in Anlehnung an v. 13b. Und v. 15 schließt sich unmittelbar an v. 13a an. Daß zuerst von den fliehenden (v. 13a) und dann von den gefallenen (v. 15) Königen die Rede ist, ist ganz parallel vv. 2 und 3 desselben Psalms. Da wird erst von den zerstreuten, fliehenden (v. 2, וַיָּנֻסוּ, יָפוּצוּ), dann von den umkommenden (v. 3, יֹאבְדוּ) Gottesfeinden gesprochen.

V. 15 ist somit zu übersetzen: „Wenn der Allmächtige Könige darauf (auf der Ebene, dem Schlachtfelde — als Leichname) ausbreitet (בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים בָּהּ), (so ist es als wenn) es auf dem Ṣalmon schneit (תַּשְׁלֵג בְּצַלְמוֹן)."

Durch diese Erklärung dürfte für den schwierigen Vers ein befriedigender Sinn gewonnen sein.

---

[Abgeschlossen den 16. April 1914.]

# Golgatha ein alttestamentlicher Name.

Von Pfarrer Lic. Dr. **Julius Boehmer** in Eisleben.

Es geht dem Namen Golgatha wie so manchem anderen in der evangelischen Überlieferung: er ist ursprünglich nur ihr eigen und daher nach seiner Genesis bis zur Stunde lebhaft umstritten. Nazareth, Kapernaum, Bethsaida, um nur einige Namen zu nennen, teilen dieses Schicksal mit ihm. Doch kann keiner von allen an Wichtigkeit, Ehrwürdigkeit, ja recht verstanden Heiligkeit sich mit Golgatha messen. Daher versteht man wohl die immer erneuten Versuche, den Namen der so bezeichneten Örtlichkeit und ihre Lage zu erfassen. Der letzte Versuch dieser Art ist von einem Kenner ersten Ranges, G. DALMAN, dem Vorsteher der deutschen evangelischen Anstalt für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes in Jerusalem, in seinem neuesten Palästina-Jahrbuch (1913 S. 98 ff.) gemacht worden und verdient alle Beachtung, verlangt aber zugleich — aus Gründen, die weiter unten aufzuführen sind — in gewissem Sinne eine Nachprüfung.

DALMAN geht davon aus, daß die griechisch redenden Christen die fragliche Stätte „Golgotha" nannten und dies als „Schädel", daher „Schädelstätte" verstanden: der Name heiße im jüdischen Aramäisch (ebenso im palästinischen Evangeliarium) golgolthā. Dann fährt er fort: „Das war im Munde der Griechen zur Vermeidung des Gleichlauts zweier aufeinanderfolgender Silben zu golgothā geworden." Zur Erläuterung dieses Satzes weist DALMAN in einer Anmerkung auf seine „Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch" Aufl. 2 S. 166 hin und erwähnt noch nebenbei, daß ihm der Ursprung der der Lutherbibel eigenen Form Golgatha[1] unbekannt sei. Nun hat das mit dem Zitieren und dem Verifizieren des Zitierten in der Regel etwas auf sich, zumal wenn sich ein Zitat auf das andere stützt, ein Zitierer auf den

[1] Über den Ursprung der Form mit a hoffe ich demnächst eine selbständige Studie bringen zu können.

anderen verläßt, und obendrein die Zitate nicht genau genommen werden. Sehen wir zu!

Die in Rede stehende Grammatikstelle weist (wieder in einer Anmerkung) auf das griechische Golgotha (Mk 15 22) und auf das aramäische golgolthā (im Evangeliarium) hin und bemerkt, um den Unterschied der beiden Formen, das Fehlen des l in der griechischen Fassung, verständlich zu machen, wie folgt: „Das Fehlen des λ in der zweiten Silbe dient zur Vermeidung des Gleichlauts zweier aufeinanderfolgender Silben, ist also nur durch griechisches Sprachgefühl veranlaßt." Diese Behauptung wird gestützt durch einen Hinweis auf KÜHNER, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache (2. Auflage [1890] I 285).

Wer nun hier, d. h. in der zweibändigen griechischen Grammatik von KÜHNER, deren zweite Auflage von BLASS bearbeitet ist, nachschlägt, wundert sich, folgendes zu finden:

Der betreffende Paragraph spricht des längeren davon, daß, wenn durch das Zusammentreffen von zwei oder mehr Konsonanten eine Schwierigkeit oder gar die Unmöglichkeit der Aussprache herbeigeführt werde, die griechische Sprache den einen oder mehrere Konsonanten zu beseitigen pflege, und zwar je nachdem durch Assimilation, Dissimilation, Ausstoßung. Die Ausstoßung zumal (auf die allein es hier ankommt) werde angewandt, um den „Gleichlaut aufeinanderfolgender Silben" zu vermeiden. Wie der „Gleichlaut" (ein an sich eindeutiger, wie aber das folgende ergibt, reichlich vieldeutiger Ausdruck) gemeint ist, müssen die zahlreichen angeführten Beispiele ergeben. Da liest man nun mit wachsendem Staunen und Befremden, daß es sich um Dinge wie diese handelt. Der Grieche sagt statt

| | |
|---|---|
| λελιλημαι | λελιημαι |
| εκπλαγλος | εκπαγλος |
| πλυελος | πυελος |
| ολοφλυκτις | ολοφυκτις |
| κλιγκλις | κιγκλις |
| φρατρια | φατρια usw. |

In der Mehrzahl der Beispiele handelt es sich allerdings um ein ausgestoßenes λ, weil λ in zwei aufeinanderfolgenden Silben vorkommt. Aber vom „Gleichlaut" zweier Silben zu sprechen, liegt keinerlei Veranlassung vor; nicht einmal von ähnlich lautenden. Nein, lediglich von einem einzigen Buchstaben (zumeist λ), der in zwei aufeinander-

folgenden Silben sich wiederholt, ist die Rede. Daher ist dann auch bei KÜHNER-BLASS im folgenden ein wenig (aber bedeutsam) modifiziert von einem „Streben, die Eintönigkeit der Laute zu vermeiden", die Rede: dieses hätte die Ausstoßung ganzer Silben veranlaßt, so daß z. B. aus τετραπεζα τραπεζα, aus τετραδραχμον τετρᾶχμον, aus αμφιφορευς αμφορευς geworden sei. Man sieht, wenn man die Ausführungen von KÜHNER-BLASS insgesamt würdigt, dann hätte darnach aus golgoltha, wenn überhaupt etwas anderes, im Griechischen eigentlich goltha werden müssen. Wenn überhaupt! Denn im folgenden (S. 286) heißt es ausdrücklich: „Daß der Grieche in sehr vielen Wörtern und Wortformen den Gleichlaut nicht gescheut hat, geht aus der reichen Sammlung von Beispielen hervor, die LOBECK in seinen Paralip. Diss. I gegeben hat."

So konnte schon W. KRAFFT (Die Topographie Jerusalems S. 158 Anm.) mit einigem Recht sagen: „Das Ausfallen des ל aus גֻּלְגָּלְתָא hebr. גֻּלְגֹּלֶת ‚der Schädel', daß Golgotha daraus wird, ist so auffallend, daß sich die Ableitung von גֹּל גּוֹעָתָה bei weitem mehr empfiehlt." Kann man doch, ja muß die Wiederholung von גל einfach für charakteristisch und darum unaufgebbar erklären! Für das griechische Sprachgefühl aber hätte es, wenn man an die Reduplikationsregeln denkt, weit näher gelegen, aus Golgoltha vielmehr Gogoltha als Golgotha zu machen, d. h. das erste, nicht das zweite λ zu streichen.

Und noch aus anderen Gesichtspunkten ist die Wahrscheinlichkeit, daß der griechische Sprachgeist die Form γολγοθα aus γολγολθα erzeugt habe, nicht allzugroß. Einmal hätte, wenn einmal ein λ gestrichen werden mußte, dem griechischen Sprachgeist die Bildung γογγολθα näher gelegen, da eine Reihe griechischer Wörter (etwa zwei Dutzend sind nachzuweisen) mit γογγ, kein einziges dagegen mit γολ anfängt. Ferner ist die Bildung eines Zusammenstoßes von λ und τ oder ϑ so geläufig, daß die Ausstoßung des λ in der zweiten Silbe durch nichts veranlaßt, geschweige geboten wurde. Man denke beispielweise an gewisse Formen der verba liquida mit λ und ihre Ableitungen überhaupt: ἠγγέλθην, ἠγγέλθω, ἠγγέλθων, ἤγγελθε, ἀγγελτός, ἤγγελται, ἤγγελθαι, ἀγγελτήρ, ἀγγέλτρια, ἀγγελτικός — ἔσταλται, ἐστάλθην, σταλτέον — ὄφελτρον, ὀφελτρεύω — τιλτός usw.

Das genügt wohl, um den Eindruck zu erwecken und zu sichern, daß es mit der Ableitung der „griechischen" Form golgotha aus „ursprünglich aramäischem" golgoltha eine mehr als fragwürdige Sache ist. — Ob man überhaupt von golgoltha = Schädel ausgehen darf?

Bekanntlich muß man bei der Erläuterung und zumal etymologischen Ableitung von Eigennamen, Personen- wie Ortnamen, im allgemeinen und auch auf biblischem Boden mehr als vorsichtig sein. Beispiele dafür sind ohne Zahl vorhanden. „Schädel" oder auch „Schädelstätte" als Bezeichnung einer Örtlichkeit ist eine so merkwürdige Sache, daß bisher noch keine Erklärung von hier aus recht hat befriedigen wollen; während man sehr leicht versteht, daß, wenn der Name irgendwie gegeben war, man den Anklang an „Schädel", „Schädelstätte" bald heraushörte. Die Deutung des Namens auf einen Schädel hat ohne Frage vorchristlichen, genauer: jüdischen Ursprung. Nicht die Evangelisten sind ihre Urheber. Diese oder vielmehr die ersten Christen haben sich an die vorhandene, bekannte Sage vom lokalisierten Schädel oder Kopf Adams angeschlossen und in sinnvoller Weise auch hier einen Zusammenhang oder eine Beziehung zwischen dem ersten und dem zweiten Adam (Röm 5 12 ff.) aufgestellt. Nur daß dieser Zusammenhang naturgemäß in keiner Weise ausreicht, um die Richtigkeit der Deutung zu erhärten oder auch nur wahrscheinlicher zu machen. — Vielmehr ist diese künstlich, konstruiert oder sagenhaft. Zu der künstlichen Auffassung genügt ja schon der Umstand, daß naturgemäß Hinrichtungstätte und Schädel in einem gewissen, mehr gefühlten und geahnten als bewußten und ausgesprochenen Verhältnis stehen. Wie rasch und drastisch, aber unsachlich man auf diesem Gebiete verfuhr, sieht man aus der syrischen Bibel, wo in golgoltha umgekehrt das erste l verschwunden und so gogoltha entstanden ist, weil dieses „Kanzel"[1] bedeutet: das Empfinden mag zugrunde liegen, daß das Kreuz Christi in der Tat die erhabenste „Kanzel" der Welt bedeutet![2] Damit ist aber auch gegeben, daß golgoltha nicht die ursprüngliche, nicht die gegebene und topographisch festgelegte Form gewesen sein kann: denn in diesem Fall würde eine Änderung von golgoltha (wie im Griechischen, s. o., so) im Syrischen schwer möglich gewesen sein. Kein Wunder, daß sich DALMAN S. 99 f. vergeblich um

[1] Diese Bedeutung, die GESENIUS-BUHL im Wörterbuch unter "ל anführt und aus dem Syrischen (mit einer Stelle) belegt, war übrigens einem Kenner der syrischen Sprache wie PRAETORIUS (Breslau) unbekannt geblieben. Er urteilt zur Sache: „Wenn ⟨syr.⟩ wirklich ‚Kanzel' bedeutet, so scheint das doch eine sehr übertragene Bedeutung zu sein. Wodurch dieselbe zu Stande gekommen, kann ich auch nicht einmal mutmaßen. — Der Stamm scheint der gleiche zu sein: Schädel und Rad, beide rollen, wälzen sich" (schriftliche Mitteilungen von PRAETORIUS unter 30. 3. u. 14. 5. 14).

[2] Umgekehrt mochte der Grieche aus den beiden letzten Silben der Form γολγοθα etwas von γοαω („wehklagen", „jammern") und seinen Ableitungen γόος, γοώδης u. dgl. heraushören.

das Verständnis von „Schädelstätte“ bemüht und der Vergeblichkeit seines Bemühens sich in etwas bewußt zu sein scheint.

Wie wenig Verlaß aber überhaupt auf die biblischen Namenformen ist, wie willkürlich namentlich die Übersetzer und der Volksmund mit ihnen umsprangen, d. h. wie jeder sie sich buchstäblich mundgerecht zu machen suchte, ist ja allzu bekannt, um einer Ausführung zu bedürfen. Immerhin ist es in dem vorliegenden Zusammenhang recht beachtenswert und lehrreich, daß die LXX stellenweise

Γολγόλ Dtn 11 30 statt גִּלְגָּל
Γοθά Gen 36 16 statt גַּעְתָּם[1]
Γααθά I Sam 11 4 statt גִּבְעָה

lasen, folglich eine Reihe Voraussetzungen zur Bildung des Namens Golgatha-Golgotha vorhanden waren, diese Namenform gleichsam in der Luft schwebte oder auf jeder griechisch gebildeten Zunge lag.

Auch das NT spendet nach der fraglichen Richtung hin keinerlei Belehrung. Der Name Golgatha kommt in sämtlichen Evangelien außer dem lukanischen je einmal vor, jedesmal in bedeutsamer Umgebung: Mt 27 33 Mk 15 22 Joh 19 17.

Matthäus schreibt: εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος.

Markus: ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν (. . . θᾶν, Γολγοθᾶ) τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενος (. . . νον) κρανίου τόπος.

Johannes: εἰς τὸν λεγόμενον κρανίου τόπον, ὃ λέγεται Ἑβραϊστὶ Γολγοθᾶ (Γολγόθ).

Aus diesen Texten mit ihren Varianten (auf deren Einzelheiten kann es für unsere Zwecke nicht ankommen) ist mancherlei zu entnehmen:

1. Golgatha wird an allen drei Stellen verstanden, genauer (Markus) übersetzt als „Stätte eines Schädels“ (wogegen das geläufige „Schädelstätte“ an eine Mehrzahl von Schädeln zu denken beinahe nötigt, mindestens vielfach der Anlaß dazu ist), also: „Stätte, die nach einem Schädel[2] benannt ist.“ Das kann bedeuten: wo sich ein Schädel befindet, die wie ein Schädel (ihrer Gestalt nach) aussieht u. dgl.

2. Da alle drei Evangelisten und in ihnen wohl die Urchristenheit überhaupt „Golgatha“ nicht mit „Schädel“, wie es doch sein sollte, sondern mit „Stätte eines Schädels“ übersetzen (oder sollte κρανίου

[1] Alexandriner, während andere Γοθόμ nahmen und gar I Chr 1 36 aus גַּעְתָּם Γοωθάμ wurde.

[2] Die Berleburger Bibel macht dies noch deutlicher, indem sie Mk 15 22 „Ort der Hirnschalen“, Joh 19 17 „Hirnschalort“ liest, jedenfalls beide Male die Einzahl meint.

den epexegetischen Genetiv bezeichnen sollen? das anzunehmen würde doch außerordentlich schwer halten), so scheinen sie selber nicht verstanden zu haben, was das Wort „Golgatha" meint, sondern sie geben wieder, was und wie es ihnen überliefert und erläutert worden war.

3. Dasselbe ergibt sich auch daraus, daß wenigstens Markus (nach den besten Zeugen) das Wort mit Deklinationsendung versieht (. . . ϑᾶν, . . . ϑάν): der Ursprung des Worts golgolthā = Schädel muß ihm darnach unbekannt gewesen sein (was gerade bei ihm, der sonst so manche aramäische Reminiszenz bewahrt, auffällt); das Wort war also überhaupt schon sehr geläufig, ja verbraucht.

In Summa: wiewohl an sich nichts wehrt, den Namen einer Örtlichkeit „Schädelstätte" von dem Aussehen („eine Felsbank, welche durch flache Wölbung aus dem umgebenden Terrain sich heraushob . . . von morgenländischer Phantasie mit einem kahlen Schädel verglichen", SCHENKELs Bibellexikon 2, 506) abzuleiten (ähnlich Sichem = Rücken, Ramath-Lechi = Kinnbackenhöhe Jdc 15 16), so weist doch im Text mindestens nichts darauf hin, eher sogar (wie dargetan) das Gegenteil. DALMAN bemerkt daher mit Recht, daß die griechische Übersetzung, die das Fehlende mit „Schädelort" ergänze, „gewiß nicht dem ortsüblichen Sprachgebrauch entsprach." Nimmt er aber weiter an, daß „nach der Weise solcher Ortsbezeichnungen das dazugehörende Ortsappellativum weggelassen sei" (ergänzt also dazu einen Ortsnamen, der irgendein mit einem Schädel begabtes Wesen bezeichnete), so hat er damit die Möglichkeit eines Verständnisses in der hier gegebenen Richtung unnötiger- und unbegründeterweise verengt: denn an sich könnte jeder beliebige Ortsnamen dazu passen, wenn z. B. „Schädel" in irgendeinem übertragenen Sinne genommen würde. —

Das bisherige Ergebnis ist im ganzen wenig befriedigend. Wenn auch ein Zusammenhang zwischen Golgatha und Schädel nicht außer den Bereich jeder Möglichkeit verwiesen werden kann, so muß doch nach allem der unbefangene Forscher den Wunsch hegen, daß ihm eine andere, mehr zufriedenstellende Deutung von Golgatha geboten würde. DALMAN weist in gleichem Zusammenhang auf eine solche hin und möchte sie (wie man zwischen den Zeilen lesen kann) gerne billigen, wagt es aber doch nicht recht und weist sie schließlich, freilich nicht ohne Bedenken, ab. Ob er hier nicht etwas voreilig handelte? ob seine Bedenken nicht doch einigermaßen berechtigt waren?

DALMAN sagt (S. 99 o.): „Die Zurückführung des Namens auf aramaisiertes gal goʿthā = hebräischem gal gōʿā ‚Steinhaufe von Goʿa'

hat manches für sich, weil die Örtlichkeit Goa nach Jer 31[1] 39 im Norden außerhalb des alten Jerusalem gelegen hat", und beruft sich dabei auf QUARESMIUS' Elucidatio und KRAFFTs Topographie Jerusalems (in der Anm.). Allein DALMAN fährt fort: „Aber sie (sc. die Deutung ‚Steinhaufe von Goa') ist gegenüber der offenbar in der ersten Kirche üblichen Übersetzung des Namens nicht wohl aufrechtzuerhalten. Wenn der Name wirklich jenen Ursprung gehabt haben sollte, wurde er offenbar nicht mehr so verstanden." Das letztere ist ohne Zweifel richtig.

Nun berichtet FRANCISCUS QUARESMIUS in seiner grundgelehrten, voluminösen Historica, theologica et moralis terrae sanctae elucidatio[2], wo er wiederholt und ausführlich auf Golgatha (Calvaria) zu sprechen kommt (mehr gelegentlich I 661a, 670b, II 176a, 299b, 329—391 passim, 411, 437—439; genauer II 329—332, 340a, 390a; vgl. besonders das Kapitel Quid sit Calvariae mons in liber V, peregrinatio I, Kap. 32 II 329f.), unter anderm mit aller Bestimmtheit: Goatha esse Calvariae locum, ubi est sanctissimum Domini sepulcrum, est plurium sententia (II 390a). Schon darnach ist diese Auffassung viel ernster zu nehmen als gemeinhin geschieht.

Nicht minder lehrreich aber ist in diesem Zusammenhang, wie (ebenfalls gemäß QUARESMIUS, Elucidatio II 332b) JANSENIUS in seiner Concordia evangelica[3] 143, wo er sich sonst mit den sprachlichen Zusammenhängen zwischen dem Hebräischen und dem Aramäischen auf diesem Gebiet (gulgoleth und golgotha) recht vertraut zeigt, die griechische und lateinische Lesung Golgotha ausdrücklich für fehlerhaft erklärt (mendose legi) und dabei von MUNSTERUS[4] berichtet, der in alten lateinischen Bibelausgaben golgoltha (also mit 2 l) gelesen habe.

[1] So zu lesen statt: 30. Merkwürdig ist dabei folgendes: Auch in QUARESMIUS, Elucidatio II 329b liest man in einer vom Herausgeber hinzugefügten Anmerkung Jer 30 39 (statt 31 39), während QUARESMIUS selbst stets das Richtige hat, z. B. II 331b, 833b.

[2] Der Verfasser, aus einem lombardischen Dorf stammend, sich selbst als ordinis minorum theologus oder als zu den fratres minores S. Francisci de observantia gehörig bezeichnend, jahrelang terrae sanctae praesul ac commissarius apostolicus, lebte von 1583(85?)—1656. Seine Angaben beziehen sich also auf die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts und haben das ganze Schwergewicht einer mehrhundertjährigen Tradition und Forschung des um die Palästinakunde so verdienten Franziskanerordens für sich. Das Werk wurde neu herausgegeben von Cyprian de Tarvisio (eiusdem ordinis. Venetiis 1880) und füllt zwei stattliche Foliobände.

[3] CORNELIUS JANSENS (JANSZOON), Bischof von Gent, im Unterschied von seinem bekannten Namensvetter, dem Bischof von Ypern, als der ältere bezeichnet (1510—1576), Verfasser einer berühmten Evangelienharmonie (Löwen 1549).

[4] Der bekannte Hebraist SEBASTIAN MÜNSTER (1489—1552) in Basel, von dem eine Übersetzung des AT in barbarischem Latein erschien (Zürich 1539), auch Verfasser der ersten „chaldäischen Grammatik".

Fraglich aber ist, was DALMAN ohne weiteres für gegeben hält, daß die in der ersten Kirche übliche Übersetzung des Namens Golgatha die maßgebende oder überhaupt die ursprüngliche ist. Dem widerspricht schon, daß die Überlieferung zu der verhandelten Frage gänzlich auf das griechische Sprachgebiet eingestellt ist. Ja, man kann weiter zurückgehen und braucht nicht davor zurückzuschrecken, sich vorzustellen, daß schon seit Beginn der Aramaisierung der hebräischen Sprache der Prozeß anhob und mit dem Sieg des Aramäischen zum Abschluß kam, worin mit der Wandlung von „Goa" in „Gotha" der Name der so bezeichneten Örtlichkeit auf das geläufige gulgolet (hebr.) oder gulgalta (aram.) bezogen wurde. Gleichviel aber, ob schon damals oder später oder erst mit Beziehung auf Christi Kreuzestod (in welchem Sinne, ist dann bis auf weiteres nicht zu eruieren) der Name der Örtlichkeit mit „Schädel" zusammengestellt wurde: dieser Deutung haften nach dem, was oben dargelegt wurde, so viel Schwierigkeiten an, daß der Rückgang auf go'a Jer 31 39 als Erleichterung, ja Erlösung zu begrüßen ist. Fassen wir diese Deutung ins Auge und würdigen ihre Möglichkeit wie ihre Vorteile. —

Die wenig beachtete und viel verkannte Stelle Jer 31 38—40 redet ohne Zusammenhang nach beiden Seiten (ob sie auf den Propheten, auf einen Epigonen, auf den Redaktor oder auf sonstwen zurückgeht, ist gleichgültig) von dem Wiederaufbau Jerusalems nach dem Exil: „Siehe, Tage kommen, spricht Jahwe, wo die Stadt wieder aufgebaut werden soll, Jahwe zu eigen, vom Turme Hananels an bis zum Ecktore. Und noch darüber hinaus[1], vor ihnen[2] soll die Meßschnur reichen bis[3] zur Höhe von Gareb und dort sich hinwenden nach Go'a. Und das ganze Tal mit den Aasen und der Opferasche und alle Gefilde bis zum Bache Kidron, bis zur Ecke des Rossetores im Osten, auch das wird Jahwe geweiht sein: nie wieder soll da zerstoßen und zerstört werden."

Dieser Abschnitt mag im ganzen wie im einzelnen manche Unklarheit enthalten: in dem, was wir hier suchen, ist er klar und eindeutig. Der Standpunkt des Verfassers ist offensichtlich auf dem Boden des Tempels, genauer: im Tempelbezirk. Von hier aus fällt sein Blick zunächst nach Norden[4], und das darum, weil hier die Spuren der

[1] עוֹד, nicht zu streichen.

[2] נֶגְדָּם auf den Turm Hananels und das Ecktor zu beziehen.

[3] עַד: wäre עַל zu lesen, so würde die Ausdehnung „über die Höhe von Gareb" gemeint sein.

[4] Vom Süden (Südwesten), worauf man verfallen ist, indem man נגב statt גנד las, ist keine Rede.

Zerstörung der Stadt durch Nebukadnezar am deutlichsten waren. Bekanntlich konnte gemäß der Lage Jerusalems nur von Norden her (vgl. II Reg 14 13 II Chr 25 23) der Feind eindringen. Darum faßt der Verfasser die Nordgrenze, die Stätte der zerstörten Nordmauer nach ihrer ganzen Ausdehnung ins Auge; von Osten her — diese Stelle lag ihm, vom Tempel her gesehen, am nächsten —, wo der Turm Hananels (vgl. Sach 14 10 Neh 3 1 12 39) zur Sicherung des Tempelbezirks und der Nordostecke der Stadt überhaupt stand — bis hin zum Westen, wo das Ecktor (also in der Nordwestecke, II Reg 14 13 II Chr 25 23 [vielleicht] 26 9 Sach 14 10 [vielleicht]) sich befand. Hier im Norden, wo die Zerstörung am nachdruckvollsten gewesen war und ihre Spuren noch am deutlichsten vorhanden waren; hier allein war auch die Stadt ausdehnungsfähig, und von ihrer künftigen Ausdehnung nach Norden hin ist daher des genaueren die Rede. — Das zweite Interesse des Verfassers, auf das es uns hier nicht ankommt, ist auf die Erhaltung oder Wiederherstellung oder Verbesserung der „Heiligkeit" Jerusalems gerichtet: daher schaut er auf die nähere Umgebung des Tempelplatzes, zumal nach dem Hinnomtal mit seinen Greuelstätten. Dagegen kann von einer Überschau über ganz Jerusalem, von einer wirklichen Rundschau keine Rede sein.

Zur Hauptsache also zurückzukehren: der Verfasser faßt für die Zukunft eine Erweiterung des altisraelitischen Jerusalems über die bisherige Mauer nach Norden hinaus ins Auge. Diese verlief in unregelmäßiger Richtung vom Ecktore, in der Nähe des heutigen Jafa-Tores nordöstlich bis hin zum Tempelplatz. Sie läßt die Grabeskirche zum großen Teile außerhalb liegen. Im Norden der bisherigen Stadt sah der Verfasser den Hügel Gareb und in seiner Nähe (wohl südlich von ihm, wenn es zum heutigen Golgatha stimmen soll) die Örtlichkeit Goa liegen. Beide Stätten müssen damals ebenso bekannt und wichtig gewesen sein, wie sie uns völlig unbekannt sind. Schon sehr bald nach des Verfassers Zeiten hat man namentlich Goa nicht mehr gekannt und daher den Namen nicht mehr verstanden, so daß die ältesten Übersetzungen (z. B. LXX Jer 38 39 und Pesch) ihn streichen und anders lesen, während die Vulgata durchweg (z. B. in der kritischen Ausgabe von HEYSE und TISCHENDORF, Leipzig 1873) et circuibit Goatha hat. Um so fester hat der hebräische Text an den Bezeichnungen gehalten und auch Goa uns bewahrt.

Nun beruft sich aber KRAFFT a. a. O. auch noch auf eine Stelle bei JOSEPHUS, nämlich Jüdischer Krieg V 146 (KRAFFT gibt an V 6 2,

was V 4 2 heißen müßte). Dort wird eine πύλη ἣν Γεννὰθ ἐκάλουν erwähnt, wofür KRAFFT als richtige Lesart Γυάθ einsetzen und „das Tor, das nach Goath führt", deuten will. Die Sache liegt, kurz gesagt, so. Nach der Gesamtbeschreibung des JOSEPHUS muß das Gennath-Tor in der Nähe der alten salomonischen Nordmauer gelegen haben, und zwar, wie aus den Ausgrabungen des Jahres 1885 mit Sicherheit zu erschließen ist, etwa 60 Meter nördlich von Davids Turm. Das wäre freilich gar nicht weit entfernt von der Grabeskirche, also von dem traditionellen Golgatha. Kann man dafür aber den Namen jenes Tors im Sinne KRAFFTs geltend machen? Garten und Gärten gab es im alten Jerusalem, soweit wir wissen, nur im Südosten der Stadt in der Siloah-Gegend: nur dort waren und sind sie möglich (vgl. Neh 3 15). Lag das fragliche Tor gerade entgegengesetzt, im Nordwesten der Stadt, woher sollte es den Namen Gartentor erhalten? So sollte man in der Tat die Lesart Γυάθ, für die KRAFFT mit guten Gründen eintritt, nicht ohne weiteres abweisen, um so mehr als man es nur allzu leicht verstehen kann, warum sie wegfiel (da zu Christi Zeiten niemand mehr an die Jer 31 39 genannte Örtlichkeit dachte, was ja aus dem ntl Verständnis von Golgatha folgt).

Immerhin, die Entscheidung kann an dieser Stelle nicht liegen. Vielmehr haben wir unter den obwaltenden Umständen uns einzig an den Namen selbst zu halten. Er wird in der Regel goʿa gelesen und die Form goʿtha aus dem Aramäischen abgeleitet (s. o.). Berücksichtigt man indes, was GESENIUS-KAUTZSCH' Grammatik [28] S. 232 f. über die Femininendung ת־ oder ת֫ in Ortsnamen und ihre Vermischung mit der Lokativendung ausführt, dann ist die ursprüngliche Lesung goʿtha keineswegs ausgeschlossen. Auch ist aus der überlieferten Form גַּעָתָה ebenso leicht gotha wie gatha (s. o.) abzuleiten. Gleichviel, mit goa oder gotha (גַּעָה oder גַּעָתָה) ist zum Verständnis des Namens „Golgatha" ein גל zusammengesetzt zu denken. Was würde dieses גל bedeuten?

DALMAN deutet es (S. 99) ohne weiteres als „Steinhaufe" (גַּל). Dabei könnte man ebensogut an „Trümmerhaufe", „Ruine" wie an einen „Richtplatz" (angesichts der altertümlichen Weise der Steinigung) denken. Zur Not könnte man auch an גַּל = Quelle, Wasserwoge (Cnt 4 12; meist im Plural Jes 48 18 51 15 u. ö.) denken. Ja selbst die Erinnerung an גל (גֵּל?) = „Kot" ist nicht ohne weiteres abzuweisen, wenn man sich die Richtstätte vor Augen hält. Und vielleicht gibt auch für גַּעָה (געתה) die Etymologie einen Fingerzeig. Hier kommt der gut hebräische

und nur hebräische Stamm גוע in Betracht, der in der Form גָּוַע bekanntlich in allen Teilen des AT „sterben" bedeutet.[1]

Noch eins kommt hinzu. Einige Male (I Sam 25 44[2] Jes 10 30) wird eine Ortschaft im Norden Jerusalems unter dem Namen גַּלִּים „die Steinhaufen" „Trümmerhaufen" erwähnt. Daraus darf man entnehmen, daß es ursprünglich im Norden Jerusalems vielerlei gal gab, und einige derselben seiner Zeit zu einer Ortschaft ausgebaut wurden. Um sie voneinander zu unterscheiden, bedurfte es der Zusätze: einer derselben ist גָּעָה gewesen.

Die Entscheidung unter den vorliegenden Möglichkeiten, um Golgatha sachgemäß zu verstehen, kann nicht gar schwer sein. Für gal an „Quelle" u. dgl. zu denken verbietet sich nicht ohne weiteres, da in jener Gegend z. B. der Kidron seinen Ursprung hat: aber es liegt doch etwas ab, da jedenfalls eine Quelle dort nichts Charakteristisches ist, weil sie sicherlich intermittierenden Charakter hatte. Von „Kot" gilt etwas Ähnliches, so daß zumal die Analogie des erwähnten gallim am meisten an gal = Steinhaufe, genauer: Richtstätte (s. o.) zu denken Veranlassung gibt. Nimmt man die zugrunde liegende Bedeutung von גוע = sterben hinzu, so folgt, daß im Norden Jerusalems seit alters sich eine Richtstätte befand. Kein Wunder, daß wir von ihrem Namen sonst nichts wissen, weil der Hinrichtungsplatz Jerusalems in der Bibel AT und NT nirgends lokalisiert wird. Daß die Römer sich auch in diesem Fall, wie sonst und bei den Juden besonders, an das Gegebene anschlossen, war aus allen Gründen selbstverständlich. Und wir dürfen

---

[1] Hier scheint schon W. KRAFFT, wie wir nachträglich sehen, auf dem richtigen Wege gewesen zu sein, wenn man ihn auch leider zu wenig beachtet hat. Denn er führt aus (Die Topographie Jerusalems, Bonn 1846, S. 158, vgl. S. 28, 170 f.): „Goath ist der Hügel des Sterbens, Hinscheidens, wo die Missetäter hingerichtet wurden. Der Name dieses Ortes גֹּל גּוֹעָתָה erhielt später, als das Aramäische herrschend wurde, eine andere Etymologie, wie wir sie bei den Evangelisten im NT finden." Nur wenn KRAFFT dann in einer Anmerkung hinzusetzt: „[גּוֹעָתָה von גָּוַע, das von gewaltsamem Tode gebraucht wird, Num 17 27 Sach 13 8; vgl. HENGSTENBERG, Christologie des AT, 3. Teil, S. 595]", so ist diese Auffassung gänzlich verfehlt, גוע hat mit gewaltsamem Sterben nichts zu tun, was Stellen wie Gen 25 8 17 35 29 49 33 u. a. zeigen. Vielmehr wird das Moment der Gewaltsamkeit Num 17 27 durch das dabeistehende אבד, Sach 13 8 durch den Zusatz יִכָּרֵתוּ hinzugebracht. Merkwürdig ist nur, daß KRAFFT auf die Deutung von גֹּל nicht genauer zu sprechen kommt, wiewohl ihm der Sinn „Hügel" einfach selbstverständlich erscheint. In der Tat kann, vom Hebräischen her gesehen, nichts näher liegen als das. — Dagegen die Deutung von ED. KÖNIG, der גָּעָה (von גָּעָה = blöken, I Sam 6 12 Hi 6 5) als „Geblöke" faßt, kann nach allem schwerlich in Betracht kommen (Wörterbuch zum AT 62a), so lange keine nähere Begründung vorliegt.

[2] KÖNIG a. a. O. irrtümlich: 40.

froh sein, auf diesem Wege eine gewisse Bereicherung der Topographie des alten Jerusalems überhaupt erlangt zu haben.

Denn zwar erfahren wir so für die Lage von Golgatha nichts Neues. Wohl aber empfangen wir für sie eine neue und bessere Begründung und sehen sie in älterem Rahmen, auf größerem Hintergrunde. Es spricht das alles, was ausgeführt wurde, nicht von vornherein für das traditionelle Golgatha, aber auch in keiner Weise dagegen. Es handelt sich um eine Örtlichkeit außerhalb der Stadt (Mt 27 32 Heb 13 12 u. a.), nahe bei der Stadt (Joh 19 20), dicht an einer Hauptstraße (Mk 15 29): das alles, um nicht mehr zu sagen und Wiederholungen zu vermeiden, trifft für das überlieferte Golgatha und zugleich für das, was Jer 31 39 bezeugt, zu. Die Straße ist jedenfalls die durch das Tyropöon laufende, die im Norden nach Sichem und Jafa führte. Die Hauptsache aber dürfte sein, daß diese Deutung des Namens Golgatha nicht von den Schwierigkeiten gedrückt ist, welche seiner Zurückführung auf „Schädel" anhaften, und daß sie die Topographie des alten Jerusalem erfreulich bereichern hilft.[1]

Nachtrag zu S. 304 Anm. 2: Besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhang folgender Umstand. Die erste gedruckte deutsche Bibel (Straßburg 1466) hat an allen drei Stellen Golgatha als „stat der quelung" gedeutet und „quelung" (κρανίον) im Sinne von „Schwellung" (= Scheitel; man denke an die im Wasser „quellenden" Erbsen) genommen. Schon die dritte Ausgabe (Augsburg 1473) hat „quelung" (quälung) mißverstanden und dafür „peinigung" gesetzt (Mt Mk). Und die 4. und 14. Ausgabe (Augsburg 1475· 1518) hat gar einen noch deutlicheren Akzent beliebt und tötung eingesetzt.

[1] Auch in „Wetzer und Weltes Kirchenlexikon" wird unter „Calvarienberg" (2, 1723) zwar die übliche Ableitung festgehalten, aber doch — eigentümlich genug — hinzugesetzt: „Man konnte dem Platze diesen Namen um so passender geben, weil er an den alten Namen Goa oder Goatha erinnerte, eine Örtlichkeit, welche nach Jer 31 39 bei Jerusalem, sehr wahrscheinlich im Norden lag" (1883 geschrieben).

[Abgeschlossen den 9. Juli 1914.]

# Miscelle.

## Der Judaspruch Gen 49.

Durch CORNILL ist in der Wellhausen-Festschrift (Studien zur sem. Philologie und Religionsgeschichte, 1914) S. 101ff. nachgewiesen, daß der sogenannte Jakobssegen nordisraelitischen Ursprungs, aber mannigfach interpoliert ist. CORNILL bezeichnet als ursprüngliche Form des Judaspruches die drei Dreier

יהודה יודוך אחיך
חכלילי עינים מיין
ולבן שנים מחלב

und läßt das übrige hinzugefügt sein durch einen judäischen Ergänzer oder Überarbeiter, der noch lebendiges Gefühl für die Form besaß. Ist letzteres wahr, so wird der Ergänzer entsprechend den drei Dreiern CORNILLs auch wieder so viele Dreier hinzugefügt haben, daß sie durch drei teilbar sind; und das stimmt, wenn wir die beiden Dreier v. 10$^{b}$ hinweglassen, man vgl. zur metrischen Lesung der Verse SIEVERS, Metr. Studien I, S. 406f. II, S. 152f. Die oft geäußerte Mutmaßung (vgl. SCHRÖDER ZAW XXIX S. 189ff. MARTI ibid. S. 197f. CORNILL a. a. O. S. 107), daß Vers 10b nicht in den eigentlichen Text gehöre, und wie ich meine, auch nicht in den eingeschobenen Text gehöre, erhält also auch auf diese Weise eine Stütze. Ob er aber den Zusammenhang stört, und wie er als eine zweite Einfügung in die schon vorhandene Interpolation gekommen ist, kann nur eine genaue Erklärung des Halbverses lehren. Im Texte von v. 10$^{b}$ ist nach den meisten Zeugen vgl. BALL und GUNKEL z. St. אֲשֶׁר לוֹ=שִׁילֹה für שִׁילֹה zu lesen, und ferner erwartet man für יִקְהַת, das nur noch Prv 30 17 mit einem Genitivus objectivus verbunden vorkommt, eher ein Verbum; auf יִקְוּ weisen viele Zeugen, vgl. BALLs Erörterung z. St. Der zu erklärende Vers hat also den Wortlaut עַד כִּי־יָבֹא שִׁלֹה וְלוֹ יִקְוּ עַמִּים. Es fragt sich zuerst, was bedeutet שִׁלֹה, das in der LXX mit τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ übersetzt ist. Das Verbum ἀποκεῖσθαι begegnet im Alten Testamente noch an folgenden Stellen: Dtn 32 34 Jes 10 17 Hos 6 11 bei Symmachus und Hi 38 23

in der Septuaginta; allerdings sind von ihnen die Stellen bei Jesaja und Hosea, weil mißverstanden bzw. verderbt, außer Betracht zu lassen. Dtn 32 34 wird כָּמַס, Hi 38 23 חָשַׂכְתִּי durch ἀπόκειται übersetzt, letzteres bedeutet also „es ist aufbewahrt, aufgespart", und τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ kann infolgedessen auch nur „das ihm Aufgesparte", „sein Geschick" bedeuten. Allerdings findet sich im Alten Testamente שְׁלֹה, שְׁלוֹ nicht im Sinne von „Geschick", wohl aber im Midrasch, also bei Leuten, die noch recht gut Hebräisch verstanden. So lesen wir בראשית רבא Par 4 6 (in der Ausgabe THEODORS S. 30 14f.) מתחילת בריית העולם צפה הקב"ה משה קרוי כי טוב ועתיד ליטול את שלו מתחת ידיהם d. h. Schon vom Anfange der Weltschöpfung an sah der Heilige, gelobt sei er, den Mose genannt, „daß er gut sei" (Ex 2 2), und daß er sein Geschick aus seiner (des Wassers) Hand empfangen werde (über עָתִיד mit לְ zum Ausdrucke des Futurs vgl. meine Nhbr. Gr. § 106b). Heißt aber שְׁלֹה „sein Geschick", so muß יָבֹא wie häufig im Alten Testamente (siehe die Lexika) heißen „es erfüllt sich", und der ganze erste Teil bedeutet: „Bis auch sein Geschick sich erfüllt". Im folgenden ist לֹ neutrisch zu fassen: „und darauf harren", vgl. z. B. Jes 1 6 Nichts Heiles ist daran (בּוֹ), Am 1 3 Ich will es nicht rückgängig machen (לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ). Aber was bedeudet עַמִּים? Sicher nicht „Völker", denn die haben kein Interesse an dem Untergange Judas. Vielmehr haben wir hier wieder einmal die Bedeutung von עַמִּים, die KRENKEL ZAW VIII 280ff. aus dem Arabischen erschlossen hat: Verwandte. Somit lautet die zweite Hälfte unserer Stelle: „Und darauf hoffen Verwandte".

Ist die gegebene Erklärung richtig, so gehört der Judaspruch verschiedenen Zeiten an. Der nordisraelitische Dichter sang: „Juda, deine Brüder preisen dich, umflorten Blicks vom Wein, und weiß die Zähne von Milch!" Zur Zeit der Reichsspaltung, als die Dynastie Davids noch auf dem Throne saß (CORNILL a. a. O. S. 107) entstand der judäische Zusatz v. $8^b$ — $10^a$ 11, als dann aber Nordisrael gefallen war, setzte nicht allzu weit vor 586 — also in der Zeit, die auch MARTI ZAW XXIX S. 198 annimmt — ein mißgünstiger und ergrimmter Nordisraelite die höhnischen Worte als Glosse hinzu: „Bis auch sein Geschick sich erfüllt, und darauf hoffen Verwandte."

Somit stammt der gesamte Spruch aus vorexilischer Zeit, hat aber mit messianischer Hoffnung und dem Messias nichts zu tun.

Oldenburg. PROF. DR. KARL ALBRECHT

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

† Aalders, C. C., The Wellhausen Theory of the Pentateuchal and Textual Criticism, s. BS 1914, Juli, 393—405.

† Faulhaber, M., Die Strophentechnik in der biblischen Poesie. S.-A. aus Festschrift für Hertling. Kempten 1914. 22 S. Lex.-8°.

Gordon, A. R., Pioneers in the Study of Old Testament Poetry III. Ewald, s. ET XXV, 11 (Aug. 1914), 511—516.

Rothstein, J. W., Hebräische Poesie. Ein Beitrag zur Rhythmologie, Kritik u. Exegese des Alten Testaments. Heft 18 der Beiträge zur Wissensch. vom AT hrsg. von R. Kittel. Leipzig 1914. VIII, 110 S. 8°.

## 2. Text und Übersetzungen.

† Amann, F., Die römische Septuagintarevision im 16. Jahrh., s. BZ 1914, 2, 116—124.

Bible du centenaire. Objections et réponses. Paris 1914. 32 S. 12°.

von Gall, Aug. Frhr., Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. Zweiter Teil: Exodus. Gießen 1914. S. 113—206. 4°.

† Göttsberger, J., Psalm 110, hebräisch und lateinisch, mit textkrit. Apparat, s. BZ 1914, 2, 113—115.

† Schleifer, J., Sahidische Bibel-Fragmente aus dem British Museum zu London. III. Psalmenfragmente. SAW 5. Abhandlung. Wien 1914. 40 S. Gr.-8°.

† Wiener, H. M., The Pentateuchal Text, a Reply to Dr. Skinner. London 1914. 52 S. 8°.

## 3. Altes Testament und Altertum.

Böhl, F. M. Th., Sumerische Mythen von Sintflut und Sündenfall, s. ThT 1914, 5, 470—472.

Klauber, E. G., Zur Politik und Kultur der Sargonidenzeit III, s. AJSL XXX, 4 (Juli 1914), 233—287.

Montgomery, J. A., An Assyrian Illustration to the Book of Jubilees, s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 157 f.

## 4. Exegese.

† Zweig, A., Der Pentateuch-Kommentar des Joseph Bechor-Schor zum 5. B. Moses. Teil I. Diss. Heidelberg 1914. 53 S. 8°.

† Pilter, W. T., The Amorite Personal Names in Genesis 14. II, s. PSBA 1914, may, 125—142.

† Wiener, H. M., Stray Notes on Deuteronomy, s. BS 1914, Juli, 466—473.

† Riessler, P., Das Moseslied und der Mosessegen II, s. BZ 1914, 2, 125—134.

Peters, J. P., A Hebrew Folksong [Jes 3 18—23], s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 158 f.

Daiches, Sam., Isaiah XXXVIII. 15, 16, s. ET XXV, 12 (Sept. 1914), 564.

† Riessler, P., Der Prophet Jeremias. Münster 1914. 36 S. Gr.-8°.

† Jensen, J. K. R., Amos og Hosea. Kopenhagen 1914. 122 S. 8°.

† Delporte, L., Michée 1, 6, s. BZ 1914, 2, 142—146.

Pratt, W. S., Studies in the Diction of the Psalter III, s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 127—151.

† Goossens, E., Die Frage nach makkabäischen Psalmen. Münster i. W. 1914. X, 72 S. Gr.-8°.

† Sante, v., Le Psaume 110, Dixit Dominus, II, s. BZ 1914, 2, 135—141.

† Humbert, P., Le poète de Job, s. RThPh 1914, mai, 161—177.

† Bruston, C., La traduction du Cantique des cantiques, s. RThQR 1914, 2, 156—171.

## 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Bergsträsser, G., Verneinungs- und Fragepartikeln und Verwandtes im Kur'ān. Ein Beitrag zur hist. Gramm. des Arabischen. LSS V, 4. Leipzig 1914. 108 S. 8°.

Christian, Viktor, Über einige Körperteilnamen, s. OLZ 1914, 9, Sp. 394—398.

Dhorme, P., La langue de Canaan (*fin*), s. RB 1914, 3, 344—372.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Frank-Kamenetzky, J., Eine altarabisch-hebräisch-ägyptische Metapher, s. OLZ 1914, 9, Sp. 394.
James, J. Courtenay, Boanerges, s. ET XXVI, 1 (Oct. 1914), 45f.
Langdon, S., Lexicographical Note on *ulušinnu*, Balsam, Pistacea Wine, s. AJSL XXX, 4 (Juli 1914), 288f.
† Lindemann, H., Florilegii hebraici lexicon, quo illius vocabula latine et germanice versa continentur. Freiburg i. B. 1914. VII, 82 S. Gr.-8°.
Prince, J. D., Note on Vashti, s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 87—90.

### 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Caland, W., Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche, s. ARW 1914, 476—512.
† Dittmann, H., Der heilige Rest im AT, s. ThStKr 1914, 4, 603—618.
† Döller, Johs., Das Gebet im Alten Testament in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Wien 1914. 107 S. Gr.-8°.
Förtsch, Wilh., Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den ältesten babylonischen Inschriften. I. Hälfte. 1. Die Göttergruppen in den altbabylon. Königsinschriften. 2. Altbabylonische Opferlisten aus Telloh (Zeit des Lugalanda u. des Urukagina). MVG 1914, 1. Leipzig 1914. 184 S. Gr.-8°.
† Gardiner, A. G., Prophets, Priests and Kings. London 1914. 344 S. 12°.
† Ljunggren, O., Bönen i Gamla Testam. Lund 1914. 458 S. 8°.
Marti, K., Die Religion des Alten Testaments unter den Religionen des vorderen Orients. Ins Japanische übersetzt von Kiyoshi Maejima. Tokyo 1914. 33, 361 S. Kl.-8°.
Minocchi, S., Il Panteon. Origini del Christianesimo. Firenze 1914. IV, 408 S. 8°.
Peters, J. P., The Wind of God, s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 81—86.
† Sandberg, F., Trosvittnen i Gamla Test. Stockholm 1914. 215 S. 8°.
Scheftelowitz, J., Die Sündentilgung durch Wasser, s. ARW 1914, 354—412.
Visser, S. W., Bijbelverklaring en natuurkunde, s. ThT 1914, 5, 414—419.
Völter, D., Opmerkingen tot de Menschenzoonkwestie, s. NThT 1914, 4, 379—383.
Weidner, E. F., Sumerische Apotropaia (4 Abb.), s. OLZ 1914, 7, Sp. 304—308.
Wigand, Karl, Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren, s. ARW 1914, 413—436.

### 7. Geschichte Israels.

Böhl, F. M. Th., Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller, s. ThT 1914, 5, 371—389.
Haupt, P., Die altbabylonische Invasion Ägyptens, s. OLZ 1914, 8, Sp. 342f.
Sayce, A. H., The Hittites, s. ET XXVI, 1 (Oct. 1914), 25f.

### 8. Geographie Palästinas.

PEF July 1914. — Notes and News 101—108. — Annual Meeting 109—127. — Newcombe, S. F., The Survey of Sinai and South Palestine 128—133. — Romanelli, P., The Jewish Quarters in Ancient Rome 134—140. — Offord, J., Coincidences of Hebrew and Cuneiform Literature 140—146. — Reviews and Notices of Publications 147—155. — Notes and Queries 156.
ZDPV XXXVII (1914), 3. — Klein, H., Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen I, 217—249. — Einsler, Lydia, Das Töpferhandwerk bei den Bauernfrauen von Ramallāh und Umgegend 249—260. — Schumacher, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande VI, 260—266. — Dieckmann, P., Die Zweiglinie 'Affule-Jerusalem der Hedschazbahn 267—270; — Nachricht für Reisende auf der Hedschazbahn 270; — Ergebnisse der Regenmessung im Hedschazbahngebiet, Winter 1913/14 271. — Lohmann, P., Die Assanierung Jerusalems 271—273. — Dalman, G., Zum Waschen und Baden in der Talmudischen Archäologie von S. Krauss 273—278; — Zu den Karten und Bildern der württembergischen Bibelausgaben 278—284. — Dinsmore, J. E., Die botanische Erforschung Palästinas in den letzten Jahren 284—290. — Steuernagel, C., Neue Ausgrabungen in Palästina 290f. — Bücherbesprechungen 291—294. — Zeitschriftenschau 294—296. — Vereinsnachrichten 296.
† Aurelius, E., Palestinabilder. Uppsala 1914. 290 S. 12 Bilder. 8°.
Burtin, René, Un texte d'Eutychius relatif à l'Éléona, s. RB 1914, 401—423.
Büchner, V. E., Ekbatana-Hagbatāna, s. OLZ 1914, 7, Sp. 301—304.
Migeon, Gaston, Qesejir Amra, s. RB 1914, 392—401.
Schwöbel, Val., Die Landesnatur Palästinas II (Das Land der Bibel. Gemeinverständl. Hefte zur Palästinakunde I, 3). Leipzig 1914. 52 S. 8°.

### 9. Archaeologie.

Grimme, Hub., Eine südarabische Monatsdarstellung, s. OLZ 1914, 8, Sp. 337—342.

† Hagen, M., Realia biblica geographica, naturalia, archaeologica. Paris 1914. VIII, 742 S. 8°.

Margoliouth, George, The Marriage Law in the Geniza-Zadokite Documents, s. ET XXV, 12 (Sept. 1914), 560—564.

Naville, Ed., Excavations at Abydos: The Great Pool and the Tomb of Osiris, s. Journ. of Egypt. Archaeology I, 3 (Juli 1914), 159—167.

† Nolte, H., Die Ureinwohner des heiligen Landes, ein Beitrag zur indogermanischen Altertumskunde. Progr. Papenburg 1914. 37 S. 8°.

Peters, J. P., The Cock in the Old Testament, s. JBL XXXIII, 2 (Juni 1914), 152—156.

Sayce, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis Chapter VIII, s. ET XXV, 12 (Sept. 1914), 565—568.

Vincent, H., Gézer et l'archéologie palestinienne après six ans de fouilles, s. RB 1914, 3, 373—391.

Vincent, H., I. Jérusalem. Glanures archéologiques. — II. Un hypogée cananéen à Béthanie, s. RB 1914, 426—441.

### 10. Aramaica und Verwandtes.

Baneth, D. H., Bemerkungen zu den Achikarpapyri, s. OLZ 1914, 7, Sp. 295—299; 8, Sp. 348—353.

### 11. Judaica.

Friedländer, Isr., A New Responsum of Maimonides Concerning the Repetition of the *Shmoneh Esreh*, s. JQR V, 1 (Juli 1914), 1—15.

Halper, B., A Volume of the Book of Precepts by Ḥefeṣ B. Yaṣliaḥ, s. JQR V, 1 (Juli 1914), 29—90.

Herzog, Isaac, The Last Two Chapters of Samuel Ben Ḥofni's כתאב אחכאם שרע אלציצית, s. JQR V, 1 (Juli 1914), 17—27.

Krauss, Sam., Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte. Wien 1914. VII, 160 S. 8°.

† Maimon, Mose ben, Leben, Werke u. Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides hrsg. von W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen, J. Guttmann. 2. Bd. Leipzig 1914. VIII, 358 S. Gr.-8°.

† Rosenthal, A., Der Mišnahtraktat Orlah, sein Zusammenhang u. seine Quellen. Diss. Berlin 1913. 48 S. 8°.

† Wininger, S., Biographisches Lexikon berühmter Juden aller Zeiten u. Länder. 1. Heft. Czernowitz 1914. 64 S. 8°.

---

[Abgeschlossen den 16. Oktober 1914.] 14. 11. 14.

# ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

# ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

(BEGRÜNDET VON BERNHARD STADE)

HERAUSGEGEBEN VON

D. KARL MARTI

PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BERN

1915

FÜNFUNDDREISSIGSTER JAHRGANG

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1915

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG

# Inhaltsverzeichnis

Seite

Ehrenzweig, A., Kain und Lamech . . . . . 1
Praetorius, F., Bemerkungen zu Amos . . . . . 12
Kelsler, L., Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? . . . . . 26
König, E., Ja-u und Jahu . . . . . 45
Spitta, F., Die neuesten Ausgaben des Traktats Pesachim in ihrer Beurteilung des Einzelkelchs beim christlichen Abendmahle . . . . . 53
Miscellen:
Cornill, C. H., 1. Jdc 9 28. 2. 1 Sam 15 22 . . . . . 60
Elhorst, H. J., 3. Amos 6 5 . . . . . 62
Beer, G., 4. Zu Hiob 5 23 . . . . . 63

---

Budde, K., Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte . . . . . 65
Elhorst, H. J., Jes 8 1—4 . . . . . 98
Haupt, P., Schmücket das Fest mit Maien . . . . . 102
König, E., Religionsgeschichtliche Hauptmomente in den Elephantinetexten . . . . . 110
Hess, J. J., Beduinisches zum Alten und Neuen Testament . . . . . 120

---

Humbert, P., Das fünfte Schöpfungswerk (Gen 1 14—19) . . . . . 137
Caspari, W., Die kleineren Personenlisten in Samuelis . . . . . 142
Budde, K., Zum Text der Psalmen . . . . . 175
Knudtzon, J. A., Bemerkungen zur 28. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius . . . . . 196
Michalski, A. J., Raschis Einfluß auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium. I. . . . . 218
Miscellen:
Schroeder, O., 1. Über die Urform des Stadtnamens Nineve . . . . . 246
„ 2. Uria der Hettiter . . . . . 247

Bibliographie vom Herausgeber . . . . . 132. 249

---

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

# Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

Seite

Beer, G., Miscelle: Zu Hiob 5 23 . . . . . 63
Budde, K., Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte . . . . . 65
„ Zum Text der Psalmen . . . . . 175
Caspari, W., Die kleineren Personenlisten in Samuelis . . . . . 142
Cornill, C. H., Miscellen: 1. Jdc 9 28. 2. 1 Sam 15 22 . . . . . 60
Ehrenzweig, A., Kain und Lamech . . . . . 1
Elhorst, H. J., Miscelle: Amos 6 5 . . . . . 62
„ Jes 8 1–4 . . . . . 98
Haupt, P., Schmücket das Fest mit Maien . . . . . 102
Hess, J. J., Beduinisches zum Alten und Neuen Testament . . . . . 120
Humbert, P., Das fünfte Schöpfungswerk (Gen 1 14–19) . . . . . 137
Kefsler, L., Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? . . . . . 26
Knudtzon, J. A., Bemerkungen zur 28. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius . . . . . 196
König, E., Ja-u und Jahu . . . . . 45
„ Religionsgeschichtliche Hauptmomente in den Elephantinetexten . . . . . 110
Michalski, A. J., Raschis Einfluß auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium. I. . . . . 218
Praetorius, F., Bemerkungen zu Amos . . . . . 12
Schroeder, O., Miscellen: 1. Über die Urform des Stadtnamens Nineve . . . . . 246
„ 2. Uria der Hettiter . . . . . 247
Spitta, F., Die neuesten Ausgaben des Traktats Pesachim in ihrer Beurteilung des Einzelkelchs beim christlichen Abendmahle . . . . . 53

# Kain und Lamech.

Von Prof. Dr. **Armin Ehrenzweig** in Graz.

## I. Das Bauopfer.

Der Brudermörder Kain hat nach Gen 4 17 die erste Stadt gegründet. Die herrschende Lehre zieht es vor, ihn — den Ackerbauer — zum Ahnherren eines Nomadenvolkes zu machen[1]. Die Stadtgründung wird gestrichen. Man schreibt sie einem anderen Kain zu oder läßt sie, als eine unpassende nachträgliche Notiz, auf sich beruhen. Zu diesem Verfahren sind wir nicht berechtigt, so lange die Möglichkeit besteht, die ganze Sage einheitlich zu erklären. Dabei muß dann freilich gerade der Stein, den die Bauleute verworfen haben, zum Ecksteine werden. Die Kainsage ist eine Gründungssage. Der Versuch, ihre ursprüngliche Gestalt wiederzugewinnen, wäre aussichtslos, käme ihm nicht eine Analogie zu statten, die vielleicht mehr ist, als eine bloße Analogie. Auch die Stadt Rom ist von einem Brudermörder gegründet worden, und Romulus, der Brudermörder, ist gewiß kein anderer als Romulus, der Stadtgründer. Zwischen dem Morde und der Stadtgründung muß ein Zusammenhang bestehen, und dieser Zusammenhang ist leicht genug zu erraten, oder vielmehr: er ist längst erraten worden. Beide Sagen sind nicht nur Gründungssagen, sie sind vor allem ätiologische Kultlegenden, sie erklären das Bauopfer[2]. Schon die römischen Schriftsteller haben, wie KRETSCHMER[3] gezeigt hat, die Tötung des Remus als Bauopfer aufgefaßt. Daß aber die biblische und die römische Sage in diesem Punkte

---

1 STADE, Das Kainszeichen, ZAW 14, 250. Ebenso MEYER, Die Israeliten, S. 396, GUNKEL, Genesis, 3. Aufl., S. 40, GUTHE, Art. „Kain" in der RE, BÖKLEN, Adam und Qain (1907) S. 132 u. a.

2 Darüber besonders SARTORI, Ztschr. f. Ethnologie, 30, 5. Dazu GITTEE, Les rites de la construction, Melusine 3, 497, GRESSMANN, Art. „Menschen- und Kindesopfer" in RGG 291, SMITH, Religion der Semiten, S. 124 Anm. 198. KITTEL, Gesch. des Volkes Israel, I S. 145, 158f., THOMSEN, Palästina und seine Kultur S. 43. Als Städte-Bauopfer erscheint das Menschenopfer 1 Reg 16 34.

3 Glotta 1, 301 (PROPERZ: „caeso moenia *firma* Remo" u. a.).

zusammentreffen, daß Abel wie Remus als Bauopfer fällt, das hat bereits LENORMANT[1] bemerkt. Genauere Vergleichung — von LENORMANT nicht unternommen — zeigt, daß die beiden Sagen nicht nur in dieser Grundidee und nicht nur in dem einen, schon für sich auffallenden Zuge übereinstimmen, daß es gerade der Bruder ist, der als Opfer fallen muß, sondern daß beide Überlieferungen, obwohl vielfach und in verschiedenartiger Weise verändert und entstellt, im ganzen doch parallel laufen und einander gegenseitig erklären. Nur muß dabei die weitläufige Jugendgeschichte der römischen Brüder ganz außer Betracht bleiben. Dazu bietet die biblische Erzählung durchaus kein Seitenstück, es ist aber auch bekannt genug, daß gerade diese Jugendgeschichte späte dichterische Erfindung ist[2]. Anderseits ist zu beachten, daß die alte Kultsage in beiden Überlieferungen den Kultus überdauert hat und deshalb gerade in den rituellen Beziehungen die ärgsten Verstümmelungen erfahren mußte. In Rom mag sie in langer mündlicher Überlieferung allmählich entstellt worden sein. In Palästina scheint eine priesterliche Hand die Aufzeichnung der heidnischen Kultsage geflissentlich umgeformt zu haben. Vieles ist einfach gestrichen, wie z. B. das Gespräch zwischen Kain und Abel (Vers 8), manches entstellt und ergänzt. Dem Jahwisten war seine Vorlage eben nur noch als ein geschichtlicher Bericht über den Gründer der ersten Stadt wertvoll; ihre eigentliche Absicht, einen alten, kanaanäischen Menschenopferkult zu erklären, durfte nicht zur Geltung kommen. So wurde der frommen Kultsage das Rückgrat gebrochen.

Sind nun beide Überlieferungen, wie sich alsbald zeigen wird, wirklich nur verschiedene Fassungen derselben Sage, so drängt sich sofort die Frage nach der Brücke auf, die entweder von Palästina nach Rom oder auch, wenn die Sage nicht in Palästina selbst entstanden ist, von der Urheimat nach beiden Richtungen hinführt. Gewiß könnte die ägeische Kultur die Verbindung herstellen. Sie hat ihren Einfluß bis nach Italien und bis nach Palästina erstreckt. An unsicheren Spuren einer verwandten Gründungssage fehlt es denn auch auf griechischem Boden nicht gänzlich. Lykaon, der Sohn des Pelasgus, soll die erste Stadt unter der Sonne gegründet haben und die Gründung dieser Stadt (Lykosura) diente als Vorbild für die Gründung aller anderen Städte[3]. Die

[1] Les origines de l'histoire d'après la bible, 1, 143.

[2] NÄVIUS, Alimonia Remi et Romuli. Vgl. SOLTAU, Die Romuluslegende, Arch. f. RelWiss. 12, 101.

[3] PAUSANIAS 8, 38.

Lykaonsage ist also wohl der Rest einer griechischen oder vorgriechischen („pelasgischen") Sage, die den Ritus der Stadtgründung erklären wollte. Daß dabei das Menschenopfer eine Rolle spielte, können wir daraus abnehmen, daß der Stadtgründer Lykaon zugleich als Stifter des berühmtesten Menschenopferkultes galt. Die spätere Überlieferung verabscheut das Menschenopfer, und so wird Lykaon wie Kain zum Verbrecher[1], und schließlich dient auch seine Geschichte nur noch dazu, als ein Beweis der Verderbtheit des Menschengeschlechtes die große Flut zu rechtfertigen[2]. Dennoch ist es bisher keinem Philologen eingefallen, den Stadtgründer Lykaon von dem Verbrecher Lykaon zu unterscheiden! Von einem Brudermorde ist in den Resten der Lykaonsage allerdings keine Rede. Doch begegnet uns dieses Motiv in der Kultsage des arkadischen Tegea[3]. Darf man darnach auf eine griechische oder vorgriechische Sage vom Städte-Bauopfer zurückschließen, so können es Arkader gewesen sein, die diese Sage nach Rom, und Philister, die sie nach Palästina mitnahmen. Wenigstens wissen die Römer von arkadischen Pelasgern zu erzählen, die schon vor Romulus die Altstadt Palatium gründeten, und die Bibel weiß, daß die Philister — mögen sie nun Pelasger sein oder nicht — aus Kreta eingewandert sind. So werden wir von beiden Seiten her auf den ägeischen Kulturkreis hingewiesen. Aber ebensogut können die Phöniker die Sage von Palästina nach Rom gebracht haben, und so mag denn die ganze Frage auf sich beruhen. Je vielfältiger die Möglichkeiten der Übertragung sind, um so minderen Grund haben wir, die Annahme eines Zusammenhanges zwischen der römischen und der kanaanäischen Sage von vornherein zu verwerfen. Entscheidende Bedeutung kommt doch nur dem Ergebnisse der Vergleichung zu.

## II. Kain und Romulus (Genesis 4 1–17).

v. 1. Der Jahwist berichtet ausdrücklich, daß Adam den Kain erzeugt hat, und stellt so die Verbindung mit der Paradieseserzählung her. Die Namenerklärung läßt jedoch erraten, daß der (hebräischen) Vor-

---

1 Zeus erschlägt ihn im Zorne! Die Wolfsverwandlung eines älteren Berichtes ist nicht Strafe, sondern ein Stück des alten Ritus. Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens, S. 10ff.

2 Apollodor, Bibl. III 8, 2; Ovid, Metam. I 260.

3 Auch da handelt es sich (ursprünglich) um ein Menschenopfer. Pausanias 8, 53. Immerwahr S. 155.

lage Kain als Gottessohn galt — wie Romulus[1]. Doch ist hierauf kein Gewicht zu legen[2].

v. 2. Abel ward ein Schafhirt, Kain aber ward ein Ackerbauer. Dieser Gegensatz ist wichtig wegen des Opferritus (v. 3, 4), fehlt aber in der römischen Sage. Dort sind beide Brüder Hirten. Romulus verwendet bei der Stadtgründung den Pflug.

v. 3 4. „Nun begab es sich nach geraumer Zeit . . ." Schon vor dieser Einleitung liegt eine Lücke. Nach geraumer Zeit! Was ging voran? Die römische Überlieferung füllt die Lücke. Wir müssen im Auge behalten, daß die ganze Sage einheitlich, d. h. von Anfang an Gründungssage ist. Voran ging also der Entschluß der Brüder, eine Stadt zu gründen. Jeder wollte Herrscher sein. Dieser Streit war es, der geraume Zeit dauerte. Erst nach geraumer Zeit — χρόνου δέ τινος ἐν τούτῳ διαγενομένου sagt DION. HAL. I 86 — entschlossen sie sich, den Göttern des Ortes[3] die Entscheidung zu überlassen, und zu diesem Zwecke brachten sie Opfer[4]. Die Genesis schweigt über den Anlaß des Opferwettstreites, die römische Sage über die Verschiedenheit der Opfer. Kain, der Ackerbauer, opferte Früchte des Ackers, Abel, der Hirte, die Erstgeburten seiner Herde[5]. Nun folgt in beiden Erzählungen ein paradoxes Ereignis, das sicherste Zeichen ihrer Identität. In beiden Erzählungen fällt die göttliche Entscheidung dem Anscheine nach verkehrt aus, gerade der zur Herrschaft nicht Berufene (Abel, Remus) erhält den Vorzug. Über die Form der Entscheidung erfahren wir aus der Genesis nur, daß Jahwe auf Abel und sein Opfer schaute, nicht aber auf Kain und sein Opfer. Dem Remus erscheinen sechs Geier[6].

---

1 Vgl. PROCKSCH, Genesis, S. 45.

2 Für die Vaterschaft des ersten Menschen könnte man sich auf die Analogie der Lykaonsage berufen. Vgl. PAUSANIAS 8, 1. Pelasgos, der Vater Lykaons, ist auch als Erfinder der Kleider ein Ebenbild Adams. Auch in der römischen Sage deuten manche Züge darauf hin, daß Romulus und Remus „als die ersten Sterblichen der römischen Landschaft anzusehen seien". So KUHN, Die Herabkunft des Feuers, 2. Aufl., S. 32.

3 LIVIUS I 6: „Dii, quorum tutelae ea loca essent". Diese Götter (Erdgeister, vielleicht in Tiergestalt) sind die Eigentümer des Ortes, ihnen gilt das Bauopfer. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl. I S. 146.

4 DION. HAL. a. a. O.: προθύσαντας δὲ τοῖς θεοῖς ἱερὰ τὰ νομιζόμενα.

5 Vgl. GRIMM, Deutsche Mythologie, III 30.

6 Die ersten Menschen bedurften des Vogelzeichens nicht, mit ihnen (auch mit Lykaon) verkehren die Götter persönlich. Dennoch können die Geier der Ursage angehört haben. Dafür spricht eine Variante der Lykaonsage, die Sage vom Parnaß (PAUS. 10 6). Sind etwa die Geier selbst die Dämonen des Ortes? Daß sie das blutige Opfer dem unblutigen

v. 5–7. Von Neid erfüllt geben Kain und Romulus ihre Sache verloren. Aber sie werden getröstet. Denn nun erst erfolgt die entscheidende Offenbarung des göttlichen Beschützers. Sie enthüllt den rituellen Kern des Ganzen. Ebendarum ist sie in der späten römischen Überlieferung zu einem zweiten Vogelzeichen herabgesunken, in der biblischen aber geflissentlich bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Gewiß hat Abel nur wegen der Art des Opfers den Vorzug erhalten[1]. Wenn nun Kain recht handelt, d. h. das richtige Opfer bringt, so ist „Erhebung" (v. 7) — nicht etwa Erhebung des Antlitzes, wie die Ausleger meinen. Nicht darum handelt es sich dem Erstgeborenen, sein gesenktes Antlitz erheben zu dürfen, vielmehr dreht sich der Streit um seine Erhebung (Hoheit) über den Bruder, vgl. Genesis 49 3, wo dasselbe Wort die Erhebung Rubens über seine Brüder bezeichnet. Der arg verstümmelte Text der Offenbarung scheint Kain dann noch über den Zweck des Bauopfers zu belehren. Ein böser Dämon (die „Sünde") lauert vor der Türe einer neugegründeten Stadt, er verlangt nach dem Blute des Opfers[2]. „Was soll hier die Türe?" fragt PROCKSCH[3], der den Vers als den dunkelsten des Kapitels, ja der Genesis erklärt. Die Bauopferidee beseitigt die Schwierigkeit. Endlich folgt in der Offenbarung die ausdrückliche Berufung zur Herrschaft über die Stadt. Denn die Worte: „Du aber herrsche über sie" haben sich in der Vorlage doch wohl auf die Stadt und nicht (sinnlos) auf den Dämon oder die Sünde bezogen[4].

v. 8. Der biblische Text berichtet, daß nun Kain dem Abel etwas sagt, aber was er sagt, erfahren wir nicht[5]. Ist der Streit um die Herr-

---

vorziehen, bedarf dann gar nicht erst der Erklärung. Auf das Tieropfer Abrahams, Gen. 15 11, stürzen sich Adler. Aber Abraham scheucht sie weg. Er hat nicht den Dämonen geopfert, sondern Jahwe.

1 GUNKEL S. 43. LENORMANT I S. 168: „C'est la différence de la nature des offrandes que détermine la différence de la façon, dont elles sont agréées. L'auteur inspiré met en action *un enseignement liturgique.*" Der Zweck der Sage wird sichtbar. Liturgische Belehrung — darauf ist die ganze Sage angelegt!

2 Vielleicht ist dieser Dämon der Herr des Ortes. Mit dem Stadttore wird das Bauopfer auch 1 Reg 16 34 in Verbindung gebracht. Vgl. auch Exodus 12 23 (Passah).

3 Genesis S. 46.

4 Enthielt der Text außerdem noch eine Anweisung über die Wahl des Opfers? etwa den Auftrag, einen Graben zu ziehen und den ersten zu töten, der ihn überschreite? Darauf deutet die römische Sage hin und dafür haben wir auch eine griechische Parallele, APOLLODOR I 8, KRETSCHMER, a. a. O. S. 302. Dieser Zug scheint in der kanaanäischen Überlieferung zu fehlen. Das Opfer wird nach v. 8 auf freiem Felde vollzogen. Vgl. Lev 17 5.

5 Die Septuaginta füllt die Lücke mit einer Einladung, aufs Feld zu gehen.

schaft soeben durch die persönliche Offenbarung Jahwes entschieden worden, so ist es selbstverständlich, daß Kain dem Abel hiervon Mitteilung machen muß. So verfährt Romulus. Er verständigt den Remus von dem neuen Vogelzeichen. In der Bibel fehlt aber nicht nur der — leicht zu ergänzende — Inhalt der Mitteilung Kains, wir erfahren auch nicht, wie Abel diese Mitteilung aufgenommen hat. Auch hier muß die römische Sage aushelfen. Sie weiß, daß Remus seinem Bruder nicht glaubte, er beklagte sich heftig über Betrügerei[1].

So entbrennt der Streit aufs Neue. Abel wird, wie Remus, der Angreifer gewesen sein; er fällt von der Hand des Bruders. Und nun erfaßt gleiches Entsetzen Kain und Romulus. Romulus will sich aus Schmerz und Reue das Leben nehmen (DION. I 87). Kains Verzweiflung ist nicht geringer (v. 13!), sie wird aber in unserem Texte ganz anders motiviert.

v. 9—14. In der Kainsage schließt sich nämlich an die Tötung des Bruders ein göttlicher Fluch, wovon in der Romulussage keine Spur zu finden ist. Wer nun gerade diesen Fluch für den „charakteristischen Zug" hält, muß freilich jeden Zusammenhang zwischen den beiden Sagen leugnen[2]. Der Fluch paßt nicht zur Stadtgründung. Aber wer sich nicht bei der Annahme eines doppelten Kain beruhigen mag, wird doch lieber den Fluch als die Stadtgründung für apokryph halten. Dafür spricht vor allem, daß der Grund der Fälschung ohne weiteres klar ist. Das Menschenopfer gilt eben dem Redaktor nicht mehr als eine heilige Handlung, sondern als ein Greuel. Darum muß die Kainsage dieselbe Veränderung erfahren, wie — aus dem gleichen Grunde — die Lykaonsage und viele, ja die meisten anderen Menschenopfersagen. Dazu kommt noch, daß Anlehnungen an die Paradieseserzählung die Hand jenes Redaktors vermuten lassen, der die beiden Geschichten in Verbindung gebracht hat. Er hat schon die eben erörterte Offenbarung (v. 7) mit Benutzung der Paradieseslegende (3 16) entstellt. Nun läßt er das göttliche Verhör (v. 9) mit einer Frage beginnen, die an 3 9 erinnert, die Redensart „was hast du getan?" (3 13) kehrt wieder (4 10), und der Fluch selbst ist nur eine Wiederholung des Fluches, der bereits über Adam verhängt worden ist[3]. Dazwischen schimmern Spuren des ursprünglichen Textes durch, der hier den Ritus des Menschenopfers dargestellt haben muß.

---

[1] In der arkadischen Bruderopfersage (oben Seite 3) glaubt Leimon, der das Gespräch des Skephros mit dem Gotte beobachtet hat, daß ihn Skephros bei dem Gotte verleumdet habe.

[2] So STADE a. a. O. S. 261. [3] GUNKEL S. 49.

Wir erfahren aus v. 11, daß die Erde ihren Mund aufgetan hat, um von der Hand Kains das Blut des Bruders zu empfangen[1]. So ist die erste Opfergrube entstanden. Man erinnert sich der kanaanäischen Kultanlage in Geser, wo durch eine schmale Felsenöffnung das Blut der Menschenopfer in die unterirdische Höhle hinabgelaufen sein mag[2]. Das Blut schreit um Rache: wer Kain finde, solle ihn totschlagen (v. 14). Kain entflieht, er will sich verbergen[3]. Kein Zweifel, daß zunächst die Stimme des Blutes erstickt werden muß: es muß mit Erde bedeckt werden[4]. Davon schweigt der biblische Bericht. Merkwürdigerweise füllt der römische diese Lücke: die Leute des Romulus werfen Erde in die rätselhafte Grube (mundus)[5], die der Rinnstein (lapis manalis) deckt.

v. 15. Jahwe heiligt Kain durch ein Zeichen, er verleiht ihm damit die priesterliche (oder königliche) Unverletzlichkeit[6]. Daß das Zeichen in einer Wunde oder vielmehr in einer bleibenden Narbe bestand, kann man aus v. 23 schließen, von dem alsbald die Rede sein wird. Ob es sich an der Stirne befand, wie die meisten vermuten[7], oder etwa an der Hand, die das Blut vergossen hat, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls handelt es sich um die Stigmatisation, die der spätere israelitische Kultus verwirft[8]. LUCIAN, de dea Syria 58, erzählt von den Pilgern, die zu

---

1 Dasselbe Wunder kehrt in Num $16_{32}$ bei einem unrechtmäßigen Opfer wieder; aber da wird nicht das Opferblut, sondern, wie billig, der Opfernde selbst verschlungen.

2 THOMSEN, Palästina und seine Kultur, S. 33 ff. GRESSMANN, Rel. in G. u. G. II S. 2047. Vgl. über die arabische Opfergrube (gabgab) SMITH, Religion der Semiten, S. 263, über die römische (mundus) WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, S. 234 f.

3 Auch das gehört zum Ritus des Menschenopfers, vgl. SMITH, S. 234, IMMERWAHR, S. 22.

4 Vgl. z. B. Hiob $16_{18}$. WESTERMARCK, Moralbegriffe I S. 400. Die Brüder Josefs wissen das sehr gut: Genesis $37_{26}$. Auch da handelt es sich, beiläufig bemerkt, nicht um einen gemeinen Mord. Die Zisternen sind ausgetrocknet, darum wollen die Brüder das übliche Menschenopfer darbringen. Ein unglücklicher Zufall führt ihnen den Josef zu. Sehr lehrreich ist die Vergleichung mit der ähnlichen Sage bei PAUSANIAS $9_{33\,3}$. In Indien wurden Menschenopfer gebracht, „so oft eine neue Zisterne nicht die erforderliche Wassermenge lieferte". WESTERMARCK I S. 376.

5 PLUTARCH, Romulus 10.

6 Die römische Sage bietet keine Parallele, man müßte denn in einem Brauche bei den Luperkalien, den PLUTARCH, Romulus 21 berichtet, eine Erinnerung an das Kainszeichen erblicken. Es handelt sich dabei nicht, wie SAMTER (Geburt, Hochzeit und Tod, S. 183) annimmt, um einen Ersatz für das ursprüngliche Menschenopfer (vgl. gegen SAMTER WISSOWA, S. 210 Anm. 5), sondern um die nachfolgende Entsühnung. An die Stelle des Menschenopfers ist ja (wie in der Josefslegende und sonst) das Ziegenopfer getreten.

7 STADE S. 314, GUTHE a. a. O. S. 700, MEYER, Israeliten S. 394, PROCKSCH S. 48 u. a. Anders freilich ZEYDNER, ZAW 18, 120 (Beschneidung).

8 STADE S. 300. Vgl. auch SMITH S. 259 Anm. 577, GUNKEL S. 46.

Hierapolis ihre Kinder opfern, und bemerkt unmittelbar danach (59), daß die Pilger sich stigmatisieren, die einen an den Händen, die andern am Nacken. Die wahre Bedeutung des Kainszeichens ist von FRAZER[1] klargestellt worden. FRAZER verweist auf einen Brauch der Indianer in Brasilien. Ein Mann, der die öffentliche Hinrichtung eines Gefangenen vollzogen hat, muß gewisse reinigende Bräuche vollziehen, vor allem muß er Einschnitte in seine Brust, seine Arme und andere Körperteile machen. In diese wird ein schwarzes Pulver eingerieben, so daß unauslöschliche Narben entstehen. Sie sind so kunstvoll angeordnet, daß sie das Aussehen eines eng anliegenden Kleides haben. Man glaubt, daß der Mann sterben würde, wenn er diese Vorsichten nicht beobachten und nach der Hinrichtung nicht sein eigenes Blut vergießen würde. FRAZER bemerkt, daß es darauf ankomme, dem Geiste des Hingerichteten Genugtuung zu leisten. Die Narben bilden einen bleibenden Beweis dafür, daß diese Genugtuung erfolgt ist. Diese Auffassung ist gewiß richtig, nur beachtet FRAZER nicht, daß es sich um eine Hinrichtung und nicht um einen gewöhnlichen Mord handelt. Der Scharfrichter ist kein Mörder. Nur ihm wird Schutz gegen die Blutrache gewährt. Nun ist aber die öffentliche Hinrichtung vom Menschenopfer nicht zu trennen[2]. Wer ein rechtmäßiges Menschenopfer vollzieht, muß seines Lebens sicher sein, ihm — nicht dem gemeinen Mörder — gebührt der Schutz durch Stigmatisation. „Wer Kain totschlägt, das wird siebenfach gerochen" (v. 15). Kain ist geheiligt. Wer ihn tötet, hat keineswegs bloß die private Blutrache der Verwandten zu fürchten, und nicht den Verwandten ist hier ein bestimmtes Maß der Rache vorgeschrieben. Vielmehr ist die Tötung des Geheiligten eine Sünde, die das ganze Volk befleckt und die nur durch ein siebenfaches Menschenopfer gesühnt werden kann[3]. Wir kommen auf dieses Sühnopfer, von dem auch v. 24 die Rede ist, alsbald zurück.

v. 17. Kain erbaute eine Stadt und benannte sie nach dem Namen seines Sohnes Henoch. In der römischen Gründungssage ist der Gründer selbst zugleich der Eponymus der Stadt[4].

---

[1] Folk-lore in the Old Testament, in den Anthropological Essays für Tylor, Oxford 1907.

[2] MOMMSEN, Römisches Strafrecht S. 902 zeigt, daß „die älteste Form der Todesstrafe dem Opferritual entspricht und dieselbe unzweifelhaft ursprünglich als Menschenopfer gefaßt worden ist".

[3] Bei PAUSANIAS IX $8_2$ wird die Tötung eines Priesters durch ein periodisches Menschenopfer gesühnt.

[4] Anders verhält es sich mit der römischen Altstadt Palatium (KRETSCHMER S. 295 Note 2). Sie hat der Arkader Evander gegründet und nach seinem Enkel (oder Sohne) benannt.

Kap. 5 v. 24. Henoch ist von der Erde entrückt worden: „er war nicht mehr da, weil Gott ihn hinweggenommen hatte." Auch Romulus ist entrückt worden und war nicht mehr auf der Erde. Die Übereinstimmung des Berichtes der Priesterschrift über Henoch mit dem Berichte des LIVIUS (I 16) über Romulus ist den Auslegern nicht entgangen[1].

## III. Lamech (Gen 4 18—24).

Im Lamechliede hat uns der Jahwist einen uralten, heiligen Text aufbewahrt, der der Liturgie des Menschenopfers angehört. Vermutlich galt Lamech als Stifter oder Ordner irgend eines besondern kanaanäischen Menschenopferkultes, der für sich noch größere Heiligkeit in Anspruch nahm, als der Kultus der verschollenen Stadt Henoch. Das Lamechlied gilt gewöhnlich nur als der Ausdruck einer maßlosen Rachsucht[2], es soll eine „Prahlerei" (STADE), eine „gigantische Renommage" (GUNKEL) sein. Armer Lamech! Gewiß ist es kein „Schwertlied". Ist doch erst Lamechs Sohn Tubal-Kain der Ahnherr der Erz- und Eisenarbeiter! Die Annahme ist vielleicht nicht allzu gewagt, daß auch die Angaben über Lamechs Kinder ätiologische Bedeutung haben, aber eben negative Bedeutung. Sie scheinen die altertümlichen Formen erklären zu wollen, die das Menschenopfer vom Tieropfer unterschieden. Noch gibt es keine Viehzüchter und Zeltbewohner (Jabal) — eben deshalb werden Menschen geopfert und zwar auf freiem Felde. Beim Opferfeste schweigt der Klang der Zithern und Schalmeien (Jubal) und kein Erz noch Eisen wird verwendet (Tubal-Kain). Das Opfermesser ist also von Stein, wie ja auch die Beschneidung mit einem steinernen Messer vollzogen wird[3]. Endlich fehlen auch die Klageweiber, die sonst nach dem alten Ritual den Fall des Opfers mit Geheul[4] begrüßen (Naema). Der Jahwist hat freilich bei der Naema die Angabe des Berufes gestrichen, gewiß weil gerade hier die Beziehung zum Opferritus allzu deutlich hervortrat. Aber die jüdische Tradition weiß noch, daß Naema die „maîtresse des lamentations et des chanteurs" gewesen ist[5]. Die Weiber nahmen also am Menschenopfer nicht teil. Gleichwohl sollte der Voll-

[1] ORELLI, Art. „Henoch" in der RE 683. — Dem Namen der Stadt zuliebe wird ein Eponymus erfunden. Daß kein Grab und kein Totenkultus an ihn erinnert, erregt Zweifel (vgl. DION. HAL. I 32 2 über Palas). Man erklärt es damit, daß er auf rätselhafte Weise von der Erde verschwunden sei.

[2] Vgl. z. B. BERTHOLET in RGG, Art. „Lamechlied".

[3] Da hätten wir also eine richtige ätiologische Erklärung: das Opfergerät stammt noch aus der Steinzeit. KITTEL, Geschichte I S. 608 Note 1.

[4] ὀλολυγή, Hallelujah. SMITH S. 330. [5] LENORMANT I S, 193.

zug des Opfers, die Stigmatisation und die dadurch bewirkte Unverletzlichkeit des Priesters auch ihnen nicht unbekannt bleiben. Deshalb verkündet der Priester nachträglich den Weibern das Geschehene: er hat einen Menschen (vielleicht einen neugeborenen Knaben) getötet, er hat die sühnende Wunde empfangen und ist nun unverletzlich, unverletzlicher als Kain. Der Priester singt:

„Ada und Silla, höret meine Rede!
Ihr Weiber Lamechs, vernehmt meinen Spruch:
Einen Mann erschlug ich zu meiner Wunde,
Einen Knaben zu meiner Strieme.
Wird Kain siebenfältig gerächt,
So Lamech siebenundsiebzig mal."

Es gab also — vermutlich an verschiedenen Kultstätten — Sühnopfer von sieben und von siebenundsiebzig Menschen. Das könnte unglaublich erscheinen, wenn uns nicht der nordische Kultus eine überraschende Analogie böte. Dort steht — wie überhaupt im europäischen Kultus[1] — an der Stelle der Siebenzahl die Neunzahl. So werden denn bei dem schwedischen Landessühnopfer in Uppsala neun und bei dem dänischen in Hleidr (Seeland) neunundneunzig Menschen geopfert[2]. Dasselbe Verhältnis! Von dem siebenundsiebzigfachen Menschenopfer des Lamechkultes ist uns freilich keine andere Spur als das Lamechlied erhalten, das siebenfache aber wird nach II Sam 21 gelegentlich noch zu Davids Zeit in Gibeon vollzogen. Der Redaktor legt Wert darauf, festzustellen, daß die Gibeoniten, die dieses Opfer vollbringen, nicht Israeliten, sondern Amoriter sind. Ihre Opferstätte aber stand bei den Israeliten in hohem Ansehen (1 Chr 21 29); auch Salomo opferte dort (1 Reg 3 4), „denn es war die vornehmste Höhe"[3]. Daß das Opfer eine Blutschuld sühnen soll, wird ausdrücklich berichtet. Daß aber die sieben Opfer „vor Jahwe" gerade zur Zeit der ersten Ernte aufgehängt wurden[4], „wenn die Gerstenernte angeht"[5], läßt erkennen, daß wir es, wie bei den nordischen Landessühnopfern, mit einem periodischen Opfer zu tun haben. So feierten die Amoriter ihr Osterfest! —

---

1 Vgl. Homer, Ilias 2 96, Odyssee 3 7; Grimm, Deutsche Mythologie I 37.

2 P. Herrmann, Nordische Mythologie, S. 464, 509.

3 Vgl. Meyer S. 523.

4 Auch beim schwedischen Landessühnopfer wurden — nach Adam von Bremen — die Opfer aufgehängt. Herrmann S. 510.

5 In diese Jahreszeit ist wohl auch das Opfer Kains zu versetzen: Procksch, Genesis, S. 46.

Somit enthält das ganze vierte Kapitel der Genesis Belehrungen über die Opfer, insbesondere über das Menschenopfer. Das geringste Opfer ist das Opfer der Feldfrüchte, das sieht Jahwe nicht an. Höher steht das Tieropfer. Beide sind von Menschen eingesetzt, jenes vom Ackerbauer, dieses vom Hirten. Das höchste Opfer aber, das Menschenopfer, hat Jahwe selbst eingesetzt — er hat es eingesetzt bei der Gründung der ersten Stadt als das gebotene Bauopfer, das den Dämon an den Toren der Stadt zurückweist. Wir erfahren manches über den Ritus der Menschenopfer. Die Opfergrube gehört dazu, die das Blut aufnimmt, und die Entsühnung des Priesters durch das Kainszeichen. Wer ihn tötet, begeht einen Frevel, der nur durch ein großes Menschenopfer — hier ein siebenfaches, dort gar ein siebenundsiebzigfaches — gesühnt werden kann. Aus einem dem Lamech zugeschriebenen liturgischen Texte wird uns ein Stück mitgeteilt. Es ist der öffentlich gesungene Teil, der begreiflicherweise am besten bekannt war. Deshalb ist er erhalten geblieben bis auf den heutigen Tag.

---

[Abgeschlossen den 17. Juli 1914.]

# Bemerkungen zu Amos.

Von Prof. Franz Praetorius in Breslau.

2 6$^{b}$ ist überfüllt. Ich vermute, daß בַּכֶּסֶף zu streichen ist. Es dürfte aus dem Parallelvers 8 6 hergeholt sein, wo es vom Metrum gefordert wird.

2 7. Man hat וְדֶרֶךְ עֲנָוִים יַטּוּ beanstandet, da der Parallelismus einen anderen Sinn verlange. Obwohl ich diese Bedenken nicht voll teile, möchte ich doch bemerken, daß ihm durch die kleine Veränderung in וּבֶרֶךְ oder וּבִרְכֵי abgeholfen werden könnte. Nachträglich sah ich, daß auch DUHM, ZAW 1911, S. 3 diese Veränderung vorgeschlagen hat. — Von den längst als Glosse erkannten Worten עַל־עֲפַר־אֶרֶץ scheint ארץ hierher zu gehören: „und den Weg, oder die Knie der demütigen beugen sie (zur Erde)“; על־עפר zu den unmittelbar vorhergehenden Worten הַשֹּׁאֲפִים בְּרֹאשׁ דַּלִּים.

Übrigens ist auch der ganze v. 7$^{b}$ als späterer Einschub verdächtig. Vielleicht von demselben Manne, der auch in v. 8 אֵצֶל כָּל־מִזְבֵּחַ und בֵּית אֱלֹהֵיהֶם zugefügt hat, und der dann auch den langen Einschub v. 9—12 geschrieben hat.

2 8. Der welcher hier zuerst יַטּוּ schrieb, hatte noch das kurz vorhergehende יַטּוּ im Gedächtnis und ließ sich hierdurch irre führen. Ursprünglich wird v. 8$^{a}$ gelautet haben וּבִגְדֵי חֲבָלִים יַעֲטוּ „und sie hüllen sich in die Kleider der Gepfändeten.“ Das fehlerhafte יַטּוּ zog wieder die Präposition עַל nach sich, da man nunmehr in die Worte den Sinn pressen mußte „und auf die Kleider der Gepfändeten lagern sie sich.“

2 13. Der Sinn den man aus diesem Verse hat herauslesen wollen, von dem krachenden oder niederdrückenden oder schwanken machenden vollen Erntewagen, paßt schlecht zu dem Folgenden, daß selbst der Schnellfüßige und der Reiter sich nicht werden retten können. Freilich steht ja der volle Erntewagen im MT und in Sept.! Aber die betr. Worte הַמְלֵאָה לָהּ עָמִיר sind Zusätze eines Späteren, der den bereits verderbten Text so auffassen wollte, wie er heut aufgefaßt wird: Sie schießen über den mit הֶעָגְלָה schließenden Siebenervers hinaus.

Ich vermute, der Vers wird ursprünglich gelautet haben: הִנֵּה אָנֹכִי מֵעִיף מַשְׁחִתֵיכֶם כַּאֲשֶׁר תָּעוּף הָעֲגָלָה „siehe ich lasse eure Vernichter herbeieilen, so wie ein Kriegswagen eilt". Dazu paßt das Folgende. Mag die Verderbnis bei מֵעִיף, תָּעוּף oder bei מַשְׁחִתֵיכֶם angefangen haben, — gleichviel, eins zog das andere nach sich. Und der Glossator, der הַמְלֵאָה לָהּ עָמִיר erklärend zufügte, hat bei מֵעִיק, תָּעִיק an den gewöhnlichen Sinn dieser Worte im Aramäischen gedacht.

Daß v. 14—16 durch sekundäre Zusätze entstellt sind, ist längst bekannt. Ich streiche in v. 14 וְגִבּוֹר לֹא־יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ als Erläuterung zu וְחָזָק לֹא יְאַמֵּץ כֹּחוֹ. In v. 15 streiche ich וְקַל בְּרַגְלָיו לֹא יְמַלֵּט, als erklärende Randbemerkung zu v. $14^{a\alpha}$. V. 16 ist ganz zu beseitigen, als weitere Ausführung zu v. $14^{a\beta}$. Nach Abzug dieser drei Sinndubletten bleiben, wie zu erwarten, zwei Doppeldreier übrig. Nur ist am Schluß von v. 15 לֹא יְמַלֵּט zu lesen statt לֹא יְמַלֵּט נַפְשׁוֹ.

3 $5^{a}$ ist metrisch überfüllt; und da Sept. פַּח nicht übersetzt hat, so liest man jetzt wohl allgemein הֲתִפּוֹל צִפּוֹר עַל הָאָרֶץ וּמוֹקֵשׁ אֵין לָהּ, indem man פַּח streicht. Aber wenn ein Vogel auf die Erde fällt, so ist die Ursache davon ein Geschoß. Offenbar aus dieser naheliegenden Erwägung heraus ist GESENIUS, Handwörterbuch[15] als Bedeutung von מוֹקֵשׁ an dieser Stelle „viell. ein Wurfholz" angegeben. — Ich halte es wenigstens für möglich, daß nicht פַּח, sondern הָאָרֶץ aus dem MT zu entfernen ist, daß also zu lesen ist הֲתִפּוֹל צִפּוֹר עַל פַּח וּמוֹ „fällt ein Vogel in das Netz (in die Falle), ohne daß ein Stellholz da ist?". מוֹקֵשׁ und פַּח gehören zusammen, wie immer man sich im einzelnen die Technik und Bedeutung denke.

הָאָרֶץ wäre als Randglosse zu הָאֲדָמָה v. $5^{b}$ zu erklären. Vielleicht war letzteres Wort abgekürzt האדמ geschrieben, so daß ein Leser das Bedürfnis fühlte, den Sinn klar zu stellen, einer Verwechslung mit אָדָם, אֲדָמָה u. a. vorzubeugen. Wie so viele Randglossen ist auch diese dann später an falscher Stelle in den Text eingedrungen. Im hebr. Texte der Sept. erschien הארץ vielleicht noch wie Korrektur zu פח.

Für unumgänglich nötig möchte ich die jetzt übliche Veränderung von צַר וְסָבִיב הָאָרֶץ 3 11 nicht halten, wohl aber für immerhin wahrscheinlich. Der MT ließe sich halten durch Hinweis auf BROCKELMANN, Vgl. Gramm. 2. Bd. § 5.

Über 3 $12^{b\beta}$ habe ich bereits in ZAW 1914, 42 gesprochen. Ich möchte dem bloß noch hinzufügen, daß wir schon von הַיֹּשְׁבִים an eine Sammlung von Randbemerkungen haben (so auch LÖHR). לִקְרַאת מַפֶּה (κατέναντι φυλῆς) war die ursprüngliche Gestalt der zweiten Rand-

bemerkung, und sie ist wieder durch בדמשק „in Damaskus“ glossiert worden. Die im MT vorliegende Gestalt der zweiten Randbemerkung בְּפִאַת מִטָּה ist samt der dazugehörigen Glosse ערש durch falsche Auffassung des zweideutigen מטה entstanden.

Über 4 1—3 habe ich auch bereits ZAW 1914, 42 f. gehandelt. Ich möchte nur noch bemerken, daß der Relativsatz אֲשֶׁר בְּהַר שֹׁמְרוֹן nicht den Eindruck einer prosaischen Glosse macht, vielmehr zum Verständnis nötig ist, denn בָּשָׁן u. שֹׁמְרוֹן sind verschiedene geographische Begriffe; und פָּרוֹת הַבָּשָׁן allein wäre mißverständlich. — Von meiner früheren Übersetzung nur leicht abweichend, möchte ich v. $2^b$ verstehen „und man wird euch (Männer) mit den Schilden nehmen, und euch (Weiber) bis auf die letzte mit den Kochtöpfen (aus denen ihr euch gemästet habt).“

Die früher anders aufgefaßte Stelle 4 $4^b$ wird jetzt wohl allgemein nach WELLHAUSENs Vorgang verstanden „und bringet (gleich) am Morgen (nach eurer Ankunft) eure Opfer dar, am dritten Tage eure Zehnten!“. Grammatisch dürfte gegen diese Auffassung kaum etwas einzuwenden sein; gleichwohl kann man sich nicht verhehlen, daß der Schriftsteller seinem Gedanken einen gewundenen, gesuchten Ausdruck gegeben hätte. Ich lese לַבָּקָר für לַבֹּקֶר, ferner למלכת שָׁמַיִם für לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים „bringet den Rindern eure Opfer dar, der Himmelskönigin eure Zehnten!“ Was der Prophet, wohl verächtlich, mit בָּקָר meint, ist klar: Die von dem ersten Jerobeam als Götter eingeführten Kälber. Und למלכת שמים stelle man sich in irgend einer der in Betracht kommenden Schriftarten vor, namentlich aber in der gewöhnlichen, jüngeren phönizischen Schrift; und man wird finden, daß eine Verlesung in לשלשת ימים außerordentlich nahe lag. Zumal ein so zweideutiges und leicht irreführendes Wort wie לבקר vorherging! Durch diese Textveränderung würde die Predigt des Amos ein anderes Gesicht bekommen. Sowohl das vorhergehende פשע erscheint jetzt in der bestimmten Bedeutung „abfallen vom Jahwekultus“, wie auch das folgende שַׁבְתֶּם in der bestimmten Bedeutung „zurückkehren zum Jahwekultus.“

Das schon mehrfach auch nach der metrischen Seite hin erörterte Stück 4 6—11 glaube ich in seiner ursprünglichen Textgestalt und metrischen Form ziemlich genau erkennen zu können. Es liegen fünf Strophen vor, deren jede mit einem cäsurlosen Pentameter beginnt, dann folgt ein Vierer und endlich der Kehrvers וְלֹא־שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם־יְהוָה, ebenfalls ein Vierer. Nirgends aber liegt eine dieser Strophen noch ganz unversehrt vor, vielmehr sind sie alle durch eingedrungene Randbemer-

kungen mehr oder weniger zerstört worden. Diese Eindringlinge sind meist schon von anderen erkannt und ausgesondert worden.

V. 6 enthält die 1. Strophe. Nur בְּכָל־עָרֵיכֶם ist zu streichen. נִקְיוֹן שִׁנַּיִם mag ein sprichwörtlicher Ausdruck gewesen sein.

Die ersten beiden Verse der 2. Strophe liegen in v. 7 וְגַם bis לַקָּצִיר unversehrt vor. Wenn diese Strophe mit וְגַם אָנֹכִי beginnt, die erste aber mit וְגַם אֲנִי, so wird man leicht erkennen, daß aus metrischer Forderung hier die längere, dort die kürzere Form des Pronomens gesetzt worden ist.

Was aber auf לַקָּצִיר folgt bis zu יִשְׂבָּעוּ in v. 8, ist alles spätere Zutat. Wahrscheinlich derselbe Mann, der in v. 6 בְּכָל־עָרֵיכֶם einsetzte, hat auch diesen langen Zusatz gemacht. Durch בְּכֹל מְקוֹמֹתֵיכֶם war ausdrücklich gesagt, daß die Hungersnot im ganzen Lande geherrscht hatte, welchen Gedanken der Glossator durch sein בְּכָל־עָרֵיכֶם noch einmal bekräftigte. Nun folgte im ursprünglichen Text der Regenmangel; aber es war nicht ausdrücklich gesagt, daß der Regenmangel im ganzen Lande geherrscht habe. Da fügte denn der Glossator den Midrasch hinzu, den wir jetzt hinter לַקָּצִיר lesen. Wie in der Zutat zu v. 6, so redet er auch in diesem Zusatz beständig von עִיר, עָרִים und verrät sich schon hierdurch.

Die 3. Strophe ist in v. 9 enthalten. Aber die Worte הַרְבּוֹת bis וּתְאֵנֵיכֶם sind als Randbemerkung zu streichen. Die langweilige Aufzählung גַּנּוֹתֵיכֶם ו׳ו׳ befremdet; dazu unmittelbar vorher das unverständliche הַרְבּוֹת. Irgend ein pedantischer Leser nahm Anstoß daran, daß es hieß „ich habe euch mit Brand und Gilbe geschlagen“ und verbesserte dieses euch am Rande „das Vielgeben eurer Gärten u. s. w.“ (Vielleicht hat er ursprünglich הַפְרוֹת geschrieben.)

Die 4. Strophe ist in v. 10 enthalten. Die Worte עִם bis וּבְאַפְּכֶם sind zu streichen. Ich möchte den zweiten Teil dieser Randglosse folgendermaßen wiederherstellen: וָאַעֲלֶה צַחֲנַתְכֶם וּבָאְשְׁכֶם (aus Joel 2 20). בְּאשׁ des MT mag bereits wieder Korrektur zu בְּאַפְּכֶם gewesen sein; wenngleich es nicht ausgeschlossen erscheint, daß der Urheber der Randglosse sich von vornherein ungeschickt ausgedrückt haben könnte: וָאַעֲלֶה בְאשׁ צַחֲנַתְכֶם וּבָאְשְׁכֶם.

Die 5. Strophe endlich ist in v. 11 enthalten. Man hat den Text längst geheilt durch Streichung von אֱלֹהִים und der beiden אֶת.

4 13 וּמַגִּיהַּ לְאָדָם חָשְׁכּוֹ nach II Sam 22 29 Ps 18 29.

Im 5. Kapitel folgt auf die Qīnā-Pentameter ein in sich zusammenhängendes neues Stück v. 4—6 in Doppeldreiern. Daß v. 4 nach Streichung der sekundären Einleitung ursprünglich geheißen hat דִּרְשׁוּ אֶת־יהוה וִחְיוּ, wie v. 6, ist längst erkannt worden. Dazu gehört als zweite Hälfte

des Doppeldreiers: וְאַל־תִּדְרְשׁוּ בֵּית־אֵל. Hierauf folgt der unversehrte Doppeldreier וְהַגִּלְגָּל לֹא תָבֹאוּ וּבְאֵר שֶׁבַע לֹא תַעֲבֹרוּ. Auch v. 5$^{b}$ ist metrisch unanfechtbar; und zu der Frage, ob er nicht dennoch zu streichen sei, wüßte ich nichts erhebliches beizusteuern. Aber der in v. 6 enthaltene Doppeldreier tritt erst klar hervor, sobald man erkannt hat, daß von וְאֻכְלָה an alles Glosse ist. Ein jüdischer Leser nahm Anstoß an dem auch uns hier bedenklichen יְצַלַּח. צלח heißt gewöhnlich „durchdringen, Erfolg haben, von statten gehen." Da versuchte denn der jüdische Leser dem Sinne der befremdlichen Wortverbindung durch die Randbemerkung näher zu kommen: „das Feuer wird fressen und kein Löscher da sein." Auf Fressen und kein Löscher liegt der Nachdruck; hierdurch soll יצלח „Erfolg haben" erklärt werden.

5 9. Für das allgemein beanstandete הַמַּבְלִיג vermute ich הַמּוֹלִיךְ als ursprünglichen Text. Zunächst deshalb, weil הַמּוֹלִיךְ dem יָבִיא (MT יבוא) am Versende synonym ist. Weiter deshalb, weil nicht nur die Lesart הַמַּבְלִיג des MT aus הַמּוֹלִיךְ leicht verschrieben werden konnte, sondern auch die Lesart der Sept. Ὁ διορίζων od. διαιρῶν deutet auf hebr. הַמַּבְדִּיל. Nun denke man sich המוליך durch irgend welche räumliche Rücksichten ungefähr so geschrieben: הַמֹּלֵךְ; und man wird sofort begreifen, wie hieraus המבדיל entstehen konnte. Im übrigen möchte auch ich am Verständnis des Verses verzweifeln, und der folgende Erklärungsversuch soll eben nur eine Möglichkeit darstellen.

Aus der Erwägung, daß v. 9 hinter dem abschließenden יְהוָה שְׁמוֹ steht, entspringt mir die Vermutung, daß der Vers eine erklärende Glosse zu 8$^{b}$ sein könnte. Unter diesem Gesichtspunkte würde ich lesen: המוליך מי׳ על עב ומי׳ על מדבר יביא „der Wasser auf die Wolke führt und Wasser auf die Steppe kommen läßt".

5 10. Für יִתְעַבּוּ scheint das Perf. richtiger im Hinblick auf Sept. und Metrum.

5 12$^{b}$—15 dürfte ein in sich zusammenhängendes Stück sein und wird durch das Siebener-Metrum zusammengehalten. V. 12$^{b}$ ist als Siebener unverkennbar. Auch v. 13, obwohl er zur Not auch als Sechser gelesen werden könnte (SIEVERS-GUTHE S. 25 XIV Anm. 1; S. 24 XI Anm. 4). — In v. 14 machen die beiden letzten Worte כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם Schwierigkeiten; man weiß nicht recht, worauf sie sich an dieser Stelle beziehen, und wie man sie übersetzen soll.[1] Streicht man diese beiden Worte und dazu noch die übliche Überfüllung des Gottesnamens, d. h.

[1] Ich denke, durch die Randglosse כַּאֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם wollte jemand sagen: Suchet wirklich das Gute u. s. w. mit Taten, nicht nur mit Worten, wie ihr immer gesagt habt.

אֱלֹהֵי צְבָאוֹת, so erscheint der ursprüngliche Siebener wieder. — In v. 15 befremdet שְׁאֵרִית יוֹסֵף und die verdächtige Form יְחֻנַּן. Für letztere ist vielmehr zu lesen יִחְנֶן. Damit ist zugleich שְׁאֵרִית יוֹסֵף als späterer Zusatz erkannt. Außer diesen beiden Worten ist in v. 15 wieder die Überfüllung des Gottesnamens und בַּשָּׁעַר zu streichen; dann erscheint der ursprüngliche Siebener wieder.

In 5 16ª ist der zweite Halbvers des Doppeldreiers überfüllt. Man hat daher יֹאמְרוּ streichen wollen. Aber ich meine, daß יֹאמְרוּ vielmehr zu erhalten, das zweite הוֹ dagegen vielleicht zu streichen oder vielmehr zum Folgenden zu ziehen ist. הוֹ kommt nur an dieser Stelle vor; die gewöhnlichen Weherufe lauten anders. Namentlich das ähnlich lautende הוֹי ist häufig, so daß man leicht in Versuchung kommen könnte, הוֹי auch hier statt הוֹ einzusetzen. Deshalb fühlte sich ein Leser gedrungen, dieses הוֹ am Rande zu erklären: הוֹ יקראו אכר׳ אל־אבל „mit hō rufen die Bauern zur Trauer.“ Möglicherweise hat er geschrieben הוֹ קרוא אכר אל־אבל „hō ist der Ruf des Bauern zur Trauer.“ Und מְסֻפָּד erklärte er im Gegensatz hierzu: ומספד אל־יודעי נהי „und mispēd bezieht sich auf die des Trauerliedes kundigen.“ Wahrscheinlich aber hat ursprünglich dagestanden: ומספד ליודעי נהי, was dem Sinne nach dasselbe. So findet also der אִכָּר, der Bauer, seine volle Berechtigung an dieser Stelle; während bei der bisherigen Auffassung die Bedenken gegen die Erwähnung der Bauern nicht grundlos waren.

Es wäre aber auch möglich, das gedoppelte הוֹ־הוֹ im Texte zu erhalten. Nur dürfte man es dann nicht in zwei Stößen sprechen, mit zwei Akzenten betonen; sondern als einsilbiges, zweigipfliges Wort wäre der Weheruf zu behandeln. Ich würde den Vers dann so verstehen:

bekól reḥōbṓt mispḗd ubekól ḥūṣōt yṓmerū hṓo. Diese Möglichkeit wurde mir nahegelegt durch 6 10, wo ursprünglich auch הוהו im Text gestanden zu haben scheint, anstelle des jetzigen hieraus verderbten הודו.

In 5 17 scheint die Lesart ובכל־דרכים der Sept. vor der Lesart וּבְכָל־כְּרָמִים des MT den Vorzug zu verdienen. Ich meine des folgenden אֶעֱבֹר בְּקִרְבֵּךְ wegen: Man durchschreitet auf Wegen. Ich glaube, auch noch den Grund erkennen zu können, weshalb der ursprüngliche Text verändert worden ist. Das ursprüngliche בכל־דרכים „ἐν πάσαις ὁδοῖς“ wurde als unerträgliche Wiederholung empfunden zu בְּכָל־חוּצוֹת + בְּכָל־רְחֹבוֹת in v. 16ª und deshalb später, d. h. im MT, in בְּכָל־כְּרָמִים „in allen Weinbergen“ abgeändert. Das war wenigstens keine Wiederholung.

Da nun aber anzunehmen ist, daß בכל־דרכים tatsächlich die ursprüngliche Lesart ist, so liegt die Vermutung nah, daß der Vers gar nicht

hierher gehört. Und diese Vermutung wird noch durch die Erwägung verstärkt, daß v. 17 (nach Streichung von אמר יהוה) kein Doppeldreier, sondern ein Pentameter ist. Ich sehe also in v. 17 eine Dublette zu v. 16ª; vielleicht eine Erinnerung aus einem anderen Gedicht, die ein Leser zu v. 16ª an den Rand schrieb.

5 23. In diesem Verse hat man längst שִׁרֶיךָ und נְבָלֶיךָ in שִׁרֵיכֶם und נִבְלֵיכֶם verändert; auch das beginnende הָסֵר hat man nicht beibehalten wollen. Ich glaube, alles mit Unrecht. Der Vers dürfte in der überlieferten Gestalt völlig in Ordnung sein, aber nicht hierhergehören. Er stammt wohl auch aus irgend einem Gedicht ähnlichen Inhalts wie der Amostext und war ursprünglich als Parallele zum Text an den Rand gesetzt worden. Dafür spricht in erster Linie das abweichende Metrum. Es ist ein Siebener, während der Text in Doppeldreiern vorliegt. Unter diesem Gesichtspunkte werden einige kleinere Anstöße im Verse größere Bedeutung gewinnen. Zunächst הָסֵר. Ich gestehe, daß meine Bedenken hier anfingen: Man erwartete אָסִיר, da überall sonst die 1. Pers. sing. vorliegt. Ferner die singularischen Suffixe in שִׁרֶיךָ u. נְבָלֶיךָ. Endlich, daß sonst überall nur von Opfern die Rede ist, nicht von Musik.

Auch bei den folgenden Versen dieses Kapitels ist es nicht leicht, spätere Zutaten von Ächtem oder relativ Altem abzusondern. Am besten würde sich an v. 22 gleich v. 27 anreihen, von dem die letzten drei Worte אֱלֹהֵי־צְבָאוֹת שְׁמוֹ zu streichen sind. V. 24 könnte zwar nach Sinn und Metrum an seiner Stelle stehn bleiben. Aber die Ausdrucksweise ist doch so, daß sie nach einer freundlicheren Zukunft auszublicken scheint. Und damit steht v. 27 nicht im Einklang. Aber וְיִגֶל ist schwerlich richtig; ich lese וְיֵגֶל (von נגל).

Über die Verse 25 u. 26 sind viele verschiedene Ansichten ausgesprochen worden. Als späterer, wenn auch vielleicht relativ früher Zusatz, werden sie jetzt wohl allgemein angesehen. Die folgende Übersetzung wird wenigstens soviel zeigen, daß noch nicht alle Möglichkeiten erschöpft waren, daß wir über größere oder geringere Wahrscheinlichkeit der Auffassung wohl nicht hinauskommen werden. „Die Opfer habt ihr mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, ihr Israeliten. Und ihr habt (damals) gehaßt (ושׂנאתם) den סכות euren König und den כיון euren Gott, die ihr euch gemacht habt (und denen ihr jetzt opfert)." Man soll die fremden Götter hassen, aber nicht Jahwe (Ex 20 5).

6 1ª ist die Erwähnung von צִיּוֹן aus naheliegendem Grunde ziemlich allgemein beanstandet worden. Und schon ein alter jüdischer Leser hielt es für geboten, durch eine Randbemerkung darauf hinzuweisen,

daß nicht צִיּוֹן, sondern צִיּוּן „Grabmal“ gelesen werden sollte. Er schrieb an den Rand נקבר ראשית וגו' „begraben wurde das beste (oder erste) der Völker, und es kamen zu ihm die Israeliten.“ Unter ראשית הגוים sind die Amalekiter verstanden (Num 24 20). Der Schreiber dieser Randbemerkung glaubte also zu wissen, daß die Amalekiter einst auch in Ephraim, in Samaria gewohnt hatten, ehe sie dort durch Israel vertrieben und ausgerottet wurden. Die Stellen des AT, aus denen diese Mutmaßung fließt, sind Jdc 5 14 12 15; vgl. ED. MEYER, Israeliten und Nachbarstämme S. 392. Vielleicht führte dort wirklich noch irgend ein Ort, an dem der Untergang und das Begräbnis der Amalekiter stattgehabt haben sollte, den Namen צִיּוּן, so daß dem Glossator noch eine besondere Überlieferung zur Seite stand.

Hiermit ist natürlich auch die Vermutung erledigt, die ich ZAW 1914, S. 43 zu dieser Stelle ausgesprochen habe.

Auf der Wanderung vom Rande in den Text wurde das ר von נקבר etwas zu klein geschrieben, und somit entstand die falsche Form נְקֻבֵי des MT, in die nunmehr die Bedeutung „ausgezeichnet, vornehm“ hineingepreßt werden mußte. Zusammen mit dem richtigen נקבר schwand auch die Deutung von ציון als „Grabmal“, und die Deutung als „Ṣion“ trat an ihre Stelle. Schon der Glossator, der v. 2 hinzufügte, hat ציון als „Ṣion“ gedeutet. Und gleichviel, ob ראשית הגוים ursprünglich das beste, oder das erste der Völker bedeuten sollte: Der Glossator faßte diese Worte als „das beste der Völker“ auf und glossierte sie in v. 2. So zuletzt DUHM in ZAW 1911, 11.

6 3. Ich habe, wie andere, den Eindruck, daß dieser Vers sich auf den Tag Jahwes bezieht. „Die ihr preiset (הַמְּזַרִים) den schlimmen Tag und den Sabbat der Gewalttat herbeiführen wollt.“ Vgl. GRESSMANN, Eschatologie S. 152. Es ist ein Rückblick auf 5 18 20. Ich glaube nicht, daß dieser Vers ursprünglich in dieses Stück (6 1—7) hineingehört, in dem sonst nur von Sorglosigkeit und Wohlleben die Rede ist.

6, 5. פְּרָטִים war schon den jüdischen Lesern ebenso unverständlich wie uns. So kam es, daß jemand den Inhalt von v. $5^a$ in $5^b$ zu erklären suchte: „wie David ersannen sie sich Musikinstrumente“. Daß David sonst nicht als Erfinder von Musikinstrumenten bekannt ist, braucht uns — glaube ich — nicht zu kümmern. Vielleicht kann man auch wenigstens noch vermuten, wie der Erklärer zu dieser Erklärung kam: Er dachte bei פְּרָטִים an פֶּטֶר, פִּטְרָה Erstgeburt und wurde so zu der Erklärung Erfinden, Ersinnen geführt. Möglicherweise hat פִּטְרִים wirklich im Text gestanden; denn auch das ἐπικροτοῦντες der Sept. ließe sich

allenfalls daraus erklären. Daß v. $5^b$ ursprünglich eng, schlecht und abgekürzt geschrieben am Rande gestanden, kann man aus der Lesart der Sept. vermuten: In ihrem Texte waren die Worte arg verlesen worden in כּעֹמֵד חשבו ולא כשָׂרִד.

Durch die Ausscheidung von v. $5^b$ vereint sich v. $6^{a\alpha}$ mit v. $5^a$ zu einem Doppeldreier. Als letzter Doppeldreier dieses Stückes bleibt dann übrig וְרֵאשִׁית שְׁמָנִים bis יוֹסֵף. Man wird also schwerlich v. $6^b$ (וְלֹא נָחְלוּ עַל־שֵׁבֶר יוֹסֵף) hier abtrennen und hinter v. $13^a$ setzen dürfen, wie manche tun wollen. Auch innerlich scheint mir dazu kein Grund vorzuliegen.

Am Schlusse dieses Stückes, v. 7 folgt nun gradeso wie in dem parallelen Stücke 5 18—27 die Drohung mit der Verbannung. Ich möchte vermuten, daß mindestens die Worte בְּרֹאשׁ גֹּלִים von jemandem herrühren, der auch das babylonische Exil schon kannte und der mit בְּרֹאשׁ גֹּלִים auf die assyrische Gefangenschaft deuten wollte.

6 8. מְתָאֵב für מְתָעֵב ist, wie ich vermute, dadurch entstanden, daß der Schreiber zuerst אָהַב geschrieben hatte. Er dachte an den näherliegenden Gedanken, der Ps 47 5 Ausdruck gefunden hat; hinterher verbesserte er, aber unzureichend. Daß גְּאוֹן יַעֲקֹב Name irgend eines Bezirkes ist, vielleicht eines solchen der ein berühmtes Heiligtum enthielt, ist m. E. recht wahrscheinlich. Dafür sprechen auch die Worte וְהִסְגַּרְתִּי עִיר וּמְלֹאָהּ, in denen sich עִיר auf גְּאוֹן יַעֲקֹב zu beziehen scheint, מְלֹאָהּ auf אַרְמְנֹתָיו. Ich weiß freilich nicht, ob diese drei Worte nicht als späterer Zusatz anzusehen sind. Sie schießen über den mit מְתָאֵב beginnenden und mit שָׂנֵאתִי schließenden Siebener hinaus; aber da sich in dem hier gleich anzuschließenden v. 11 an den Siebener ein eben solcher Anhang zu schließen scheint, so bin ich schwankend. Der Wechsel der Person in v. 8 u. 11 macht es freilich zweifelhaft, ob diese Verse von Uranfang an zusammengehört haben.

Daß in v. 11 הֲרִיסִים für רְסִיסִים zu lesen sein dürfte, ist bereits ZAW 1914, 44 gesagt. — Wie eben schon angedeutet, habe ich die letzten drei Worte auch dieses Verses in einigem Verdacht, späterer Zusatz zu sein, und halte für möglich, daß ursprünglich nur von der Zerschlagung des großen Hauses (Palast, Tempel?) die Rede gewesen ist. Wie dem auch sei, in der uns jetzt vorliegenden Gestalt des MT sieht v. 11 nach einer völligen Zerstörung der ganzen Stadt aus, nach einer Vernichtung aller Häuser. Man denkt zunächst an ein Erdbeben. Irre ich nicht, so hat auch ein Glossator, oder mehrere, diesen Gedanken weiter ausgeführt in den viel besprochenen Versen 9 u. 10, in denen ich nichts von Pest und Leichenverbrennung finden kann. „Und es wird geschehen, wenn zehn

Menschen in einem Hause übrig bleiben, so werden sie sterben (nämlich durch das einstürzende Haus)." Die Zahl Zehn wohl im Hinblick auf 5 3. Vielleicht darf man יִוָּתְרוּ auch auffassen als „zurückbleiben, nicht ins Freie gelangen können". Weiter: „Und man wird Wehgeschrei und Klagelied anheben, um die (durch die Trümmer) Eingeschlossenen aus dem Hause herauszuschaffen", d. i. וְנָשְׂאוּ הוֹהוּ וּמְסֻפֵּד לְהוֹצִיא עֲצוּרִים מִן־הַבַּיִת. Über הוֹהוּ und מְסֻפֵּד s. zu 5 16. Weiter: „Und man wird sagen zu denen, welche im Innern des Hauses (eingeschlossen): Ist noch einer am Leben? Und man wird sagen (da keine Antwort kommt): Nichts mehr!" d. i. וְאָמַר לַאֲשֶׁר בְּיַרְכְּתֵי הַבַּיִת הֲעוֹד עִמָּד וְאָמַר אָפֶס. Wenn ich also den Sinn des 10. Verses richtig verstanden habe, so handelt es sich in ihm um die Rettungsarbeiten zur Befreiung der durch die eingestürzten Häuser Verschütteten. — Was aber v. 10b bedeuten soll, ist mir ebenso rätselhaft, wie das הָם 8 3. Eine bloße Vermutung, die mir immer wieder kommt, ist daß wir beidemale eine liturgische Mahnung haben, im Zusammenhang mit so schrecklichen und unreinen Dingen den Namen Gottes nicht auszusprechen.

In 7 1 dürfte der MT die ursprüngliche Textform bis גְּבִי richtig erhalten haben. Aber den ganzen folgenden Teil des masor. Verses glaube ich streichen zu sollen. Ein Glossator wollte die Heuschreckenvision beziehen auf den „Beginn des Heraufziehens von Damaskus"; wahrscheinlich derselbe Glossator, der auch 3 12 auf einen Krieg mit Damaskus bezogen hatte. Er schrieb deshalb an den Rand בתחלת עלות דמשק. Da für das letzte Wort der Raum nicht mehr genügte, schrieb er eng und undeutlich und setzte die beiden letzten Buchstaben über einander: דמשׂק. Hieraus entstand dann das unverständliche הלקש, das mit der ganzen Glosse schon früh in den Text gedrungen ist. Nicht nur die Exegeten unserer Zeiten haben sich über dieses לקש vergeblich den Kopf zerbrochen, sondern schon die alten jüdischen Leser. Wer konnte der לקש sein, der gegen Israel heraufgezogen ist? Da wagte denn ein Leser, die Vermutung an den Rand zu schreiben: הנה לקש אחר גוג המלך (oder אחי) „L. ist nach dem König Gog (oder der Bruder des K. G.)". Auch diese Glosse drang später in den Text, dem sie durch ו angeknüpft wurde. Aber auch sie ist nirgends unversehrt erhalten. Das ursprüngliche אחר (אחי) erscheint teils als אחר, teils als אחד. Und zwar 1. אחר liegt im MT vor. Und גוג, גג wurde im MT in גזי entstellt. 2. אחד las Sept. Bei לקש dachte der griechische Übersetzer wohl an ילק und glaubte mit seiner Übersetzung καὶ ἰδοὺ βροῦχος εἷς Γωγ ὁ βασιλεύς einen verständlichen Sinn zu raten.

In v. 2 sehe ich keinen Grund zu einer Textänderung, wenigstens am Anfange nicht. In v. 1 bildet Jahwe erst die Heuschrecken. Und nun heißt es weiter: Und es wird geschehen, wenn sie das Kraut der Erde aufgefressen haben werden.... Statt des sich von selbst ergebenden Nachsatzes steht der mit וָאֹמַר beginnende Satz als Nachsatz, durch den jener sich von selbst ergebende Nachsatz zur Nichtwirklichkeit wird. — Wohl wird aber מִי יָקוּם hier sowohl, wie in v. 5, in מִי יָקִים zu ändern sein, wie nach Sept. längst vorgeschlagen worden ist. Ich vermutete erst מִי יְקוֹם „wer wird Jakob rächen", doch wage ich diese Vermutung nicht aufrechtzuhalten. — BARTH, Pronominalbildung § 60a anders.

Durch Ausscheidung der langen Glosse in v. 1 tritt auch die metrische Form der ersten Vision klar zu tage. Es liegen vier Doppeldreier vor. Die vier Schlußworte sind 1. גֹּבַי 2. וָאֹמַר 3. הוּא 4. יְהוָה„ Und genau die gleiche metrische Form zeigt sich in der zweiten Vision v. 4—6.

Das Verständnis der zweiten Vision ist getrübt worden durch das letzte Wort des 4. Verses הַחֵלֶק. Ich halte הַחוֹל für die ursprüngliche Lesart. Aus einem defektiv geschriebenen und nachher undeutlich verbesserten הַחֹל entstand die Lesart des MT. Das Feuer verzehrte das große Weltmeer und wird auch noch den Sand am Gestade verzehren... Da tritt an Stelle weiterer Folgerung wieder, wie in der ersten Vision, der mit וָאֹמַר beginnende Satz ein, durch den jene Folgerung und der Zukunftssatz (וְאָכְלָה) zur Nichtwirklichkeit werden.

Ich habe ZAW 1914, 44 vorgeschlagen לְצָרְב zu lesen für לָרִב. Wie dem auch sei, jedenfalls ist der MT לָרִב בָּאֵשׁ אֲדֹנָי יהוה spätere ungeschickte Erweiterung eines ursprünglichen bloßen לָאֵשׁ. Gegen גַּם־הִיא v. 6b wäre an sich zwar nichts einzuwenden, ebensowenig wie gegen den doppelten Gottesnamen am Versschlusse. Aber, wenn die Erkenntnis einer metrischen Form keine Täuschung mehr ist, wenn uns diese Erkenntnis vielmehr ein Mittel zur Textkritik sein kann, so ergibt sich גַּם־הִיא als pedantische Erweiterung des ursprünglichen Textes, und אֲדֹנָי gleichfalls als spätere Füllung desselben.

Somit würde sich für die zweite Vision genau die gleiche metrische Form ergeben, wie für die erste; nämlich vier Doppeldreier. Die vier Schlußworte sind 1. לָאֵשׁ 2. וָאֹמַר 3. הוּא 4. יְהוָה.

Aber das Metrum, oder die Metra der dritten und vierten Vision lassen sich m. E. nicht mehr mit Sicherheit erkennen, so naheliegend hier auch manche Vermutungen sind.

Über die dritte Vision, 7 7—9 hat W. RIEDEL, Alttestam. Unter-

suchungen, S. 30ff. ausführlich gehandelt und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß das hier viermal gebrauchte Wort אֲנָךְ eines Wortspiels halber gewählt sei. Ich glaube, daß RIEDEL recht hat; aber er hat das beabsichtigte Wortspiel nicht herausgefunden. Schon ehe ich durch die Bedenken BAUMANNS, Aufbau der Amosreden, S. 12 von RIEDELS Auffassung Kenntnis erhalten, hatte ich die Stelle folgendermaßen verstanden:

In v. 7 ist וְהִנֵּה und אֲדֹנָי umzustellen, in Übereinstimmung mit Sept.; im Übrigen aber liegt kein Grund vor, den MT zu verändern. Nur in v. 8$^{b}$ lese ich אָנָךְ für אֲנָךְ.

Man beachte den Zusammenhang. Zuerst will Jahwe Israel durch Heuschrecken strafen, läßt es sich aber reuen. Dann will er durch Feuer strafen, läßt es sich aber ebenfalls reuen. Nun heißt es weiter (v. 8$^{b}$) „Siehe ich (Jahwe) will mich selbst mitten in mein Volk Israel stellen und ihm nicht mehr vorübergehn" (cf. אֶעֱבֹר בְּקִרְבֶּךָ 5 17).

Ob אֲנָךְ Blei bedeutet, oder ἀδάμας, oder Onyx, oder noch etwas andres, ist für das Verständnis der Stelle von untergeordneter Bedeutung. Das Wort ist gewählt um des Wortspiels mit אָנֹכִי willen. Und um dieses Wortspieles willen ist אָנָךְ auch konstruiert, als ob es אֲנָךְ wäre: „Siehe ich will das Ich mitten in mein Volk Israel stellen." Bei Anwendung der gewöhnlichen Ausdrucksweise hätte das Wortspiel nicht zum Ausdruck gelangen können. Und eben die Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks führte früh zum Mißverständnis des Satzes.

Wir brauchen חוֹמַת אֲנָךְ aus inneren Gründen nicht zu beanstanden. Denn es handelt sich nur um das Anāk der Mauer, nicht um letztere selbst. Und die Antwort des Propheten (v. 8$^{a}$) erscheint nicht anstößig: Er sieht überall nur Anāk, sowohl in der Mauer wie in der Hand Jahwes. Die Mauer an sich zu sehen und zu nennen lag keine Veranlassung vor.

In der vierten Vision wird 8 3 שִׁירוֹת nach G. HOFFMANNS Vorgang jetzt gewöhnlich in שָׁרוֹת verändert. Ich möchte lieber שָׁרוֹת lesen „die Fürstinnen des Palastes". Denn bei dieser Lesung würden wir zugleich einen Grund erkennen können für die Entstehung des י: In einer Handschrift war geschrieben שׂרות mit dem halben Samek über dem ש, als diakritischem Zeichen für Sin. Dieses ס fiel dann als י hinter das ש.[1]

In dem geschichtlichen Zwischenstück 7 10—17 hat man gegen v. 16$^{a}$ Bedenken gehabt. Ich glaube, ohne zwingenden Grund. וְעַתָּה שְׁמַע

[1] Daß das ganze Samek als diakritisches Zeichen für ש gebraucht wurde und einigemale hinter das ש gefallen ist, ist längst bekannt. Über das halbe Samek vgl. mein Targum Josua, S. VII.

דְּבַר־יְהוָה bildet metrisch den Schluß des mit לָךְ beginnenden Siebeners; und sachlich weist es nicht auf das folgende Gotteswort, sondern auf das vorhergehende: Jahwe hat so und so zu mir geredet „so höre (= gehorche) nun das Wort Jahwes".

8 4—6 sind stark in Unordnung geraten und m. E. stärker interpoliert, als man bisher angenommen. Es scheint, als seien der ganze 5. Vers und v. 6b spätere Zusätze. Fast sieht es aus, als seien diese Zusätze (namentlich wegen וְנִפְתְּחָה־בָּר וְהַשַּׁבָּת) ratende Erläuterungen zu לַשִּׁבְיִת, das den jüdischen Lesern wohl schon ebenso unklar war, wie uns.

Daß 8 8 ein späterer Zusatz ist, wird allgemein anerkannt. Ob aber der, welcher den Vers an diese Stelle hinsetzte, ihn auf die schlechten Werke Israels bezogen haben wollte, oder auf den Schwur Jahwes, kann zweifelhaft erscheinen. Daß der Vers in seiner zweiten Hälfte verstümmelt ist, ist klar; und auch der Inhalt des MT vom Steigen und Fallen des Nils erregt Bedenken und Befremden. Die zweite Hälfte des Verses kehrt bekanntlich 9 5 wieder, und dort war ihre ursprünglichere Stelle.

Ich vermute als ursprüngliche Textesgestalt וְכָלְתָה כְּאַיִן כֻּלָּהּ „und sie schwindet hin wie nichts, sie ganz". Durch Verschreibung entstand וכלתה כיאר כלה „und sie schwindet hin wie der Ye'or, sie ganz". Diese Worte waren doch recht mißverständlich und erforderten eine Erläuterung. Eine solche ist in der ursprünglichen Randbemerkung וְשָׁקְעָה כִּיאֹר מִצְרַיִם zu sehen „und sie senkt sich wie der Nil Ägyptens". Nachdem aber diese Randbemerkung in den Text eingedrungen war, erschien sie doch zu tautologisch und veranlaßte die leichte Abänderung von כלתה in עלתה.

8 9b. Das sehr entbehrliche לארץ scheint auch dem Metrum nicht ganz zu entsprechen. Ich möchte es daher streichen.

9 1. Ich glaube nicht, daß dieser Vers ganz so hoffnungslos zerstört ist, wie man gewöhnlich annimmt. Ich hatte הַכֹּה הַכַּפְתּוֹר verbessert und הַכֵּה im Sinne einer ersten Pers. sing. gedeutet, und sah erst später, daß bereits DUHM ZAW 1911, 16 die gleiche Veränderung und Deutung vorgenommen hatte. Die Assonanz ist wohl ebensowenig zufällig, wie der Reim in den folgenden Versen.

Die vielbesprochenen Worte וּבְצַעֵם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם halte ich für erklärende Glosse. Ein Leser sah sich veranlaßt zu bemerken, daß unter סִפִּים hier nicht, wie sonst gewöhnlich, die Unterschwellen zu verstehen seien, sondern die Oberschwellen; und er erklärte deshalb יְצַעֵם בראש כלם „aus-

gebreitet zu häupten aller", oder „alle oben ausgebreitet". Diese Worte wurden später, wie so oft, durch ו dem Texte angeschlossen. Daß aus י leicht ר verschrieben werden kann (ורצעם), ist von selbst einleuchtend; eine weitere Veränderung in ב war ebenfalls an sich nicht fern liegend, namentlich aber nicht als man sich genötigt sah, einen Sinn in die unverständlichen Worte hineinzupressen (ובצעם). — Von einer Zerstörung des Heiligtums kann ich aus dem ursprünglichen Texte nichts herauslesen; nur von einer zornigen Manifestation Jahwes.

Durch die erörterte Glosse und durch das, was in dem Verse noch folgt, ist nun m. E. der ursprüngliche Schluß des Verses verdrängt worden. Es liegen in dem Stücke 9 1—4 Doppelvierer vor (abgesehen von den einleitenden Worten): hakkḗ hakkaftṓr w$^{e}$yir$^{ʿ}$$^{a}$šū́ hassipp*ím*. Aber der hier zugehörige zweite Vierer ist verloren.

Daß auch וְאַחֲרִיתָם und die folgenden Worte späterer Zusatz sind, scheint mir nicht nur aus ihrer äußeren Gestaltung hervorzugehn, sondern auch aus ihrem Sinne. Ich denke, daß einem Leser das תִּקָּחֵם und אוֹרִידֵם in v. 2, das לְקַחְתִּים in v. 3$^{a}$ nicht als genügender Abschluß des Strafgerichtes erschien; deshalb fügte er den aus bekannten Phrasen zusammengesetzten Satz וְאַחֲרִיתָם וגו' hinzu, obwohl dieser Satz v. 3$^{b}$ widerspricht, und obwohl vom Schwerte v. 4$^{a}$ die Rede ist.

v. 2: im yaḫt$^{e}$rū́ biš$^{e}$'ṓl šam yadī́ tiqqaḥ*ḗm*
w'im ya$^{ʿ}$lū́ haššamáim miššám ōrīd*ḗm*.
v. 3$^{b}$ w'im yíssat$^{e}$rū́ b$^{e}$qárqa$^{ʿ}$ hayy*ám*
miššám $^{a}$ṣawwā́ thannaḥáš un$^{e}$šak*ám*.
v. 4$^{a}$ w'im yel$^{e}$kū́ baš$^{e}$bī́ lifnē ṓy$^{e}$bēh*ā́m*
miššám $^{a}$ṣawwā́ tḥäräb wáh$^{a}$ragat*ám*.

V. 3$^{a}$ ist mir wenigstens verdächtig wegen des zu kurzen Baues seiner zweiten Hälfte und wegen der Spezialisierung auf den Karmel, während in den übrigen Versen nur allgemein Hölle, Himmel, Meer genannt sind.

[Abgeschlossen den 28. Juli 1914.]

# Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach?

Von Fräulein **Lina Keßler** in Salem (Stettin).

## I.

Mit einer Berichtigung möchte ich beginnen. In einem Artikel über das Apostolikum in Deutsch-Evangelisch (1913, IX) schrieb ich: „Von der engen Verbindung von Zeugung und Tod geht die alte und ewig neue Geschichte vom Sündenfall aus. — — Was das naive Verständnis längst herausgefühlt hat, erkennt jetzt auch die gelehrte Exegese an: es handelt sich Gen 2 u. 3 nicht um ein Verbot, dadurch eine sittlich indifferente Handlung erst strafbar geworden sein soll, sondern um das Verbot, das mit dem Schwinden der kindlichen Unschuld, wie sie Gen 2 25 geschildert wird, in das Bewußtsein eines jeden Menschen tritt und sich gegen die mächtigste Äußerung der Sinnlichkeit, den Geschlechtstrieb, richtet." — Als ich so schrieb, dachte ich an GUNKELs Genesiskommentar. Aber die Erinnerung hat mich getäuscht, und ich bin unwissentlich über GUNKELs Deutung hinausgegangen. Das ist jedoch nur so geschehen, daß ich sie konsequent durchgeführt habe, während GUNKEL die Fäden, die er aufgenommen, verwirrt und schließlich wieder fallen gelassen hat. Nachdem er so den Zusammenhang verloren, vermißt er ihn in der Geschichte, läßt es bei Vermutungen bewenden und wird ihrem tiefen Sinn nicht gerecht. — Im folgenden soll zunächst dafür der Beweis angetreten und die wahre Meinung des Mythus dargetan werden und darnach, auf Grund der Ergebnisse, versucht werden, auch in die Wahrheit des Mythus Einsicht zu gewinnen.

GUNKEL kommt oft darauf zurück, daß es sich in der „Paradiesesgeschichte" um „geschlechtliche Sünde" handelt. Er nimmt an, daß in „älteren Rezensionen" die verbotene Frucht „aphrodisische Bedeutung" hatte, „wie denn in der orientalischen Liebespoesie das Pflücken der köstlichen Frucht ein beliebtes Bild des Liebesgenusses ist." Er weist

auf die Stimmung hin, „mit der die halbwüchsigen Kinder von geschlechtlichen Dingen hören," bringt damit auch den Umstand in Verbindung, daß es das Weib ist, das sich zuerst verlocken läßt, um dann den Mann zu verführen (Hinweis auf Eabani, Simson, Epimetheus), dazu die Wirkung der Frucht und auch noch die Art der Strafe, die das Weib trifft, versichert sogar, „ohne Genuß der Frucht wäre weder Empfängnis noch Geburt gewesen." Hier wird seine Deutung jedoch insofern schon etwas unsicher, als er auch wieder von „bloßer Kindersünde" spricht, „naschhaft, harmlos, ohne Ahnung der furchtbaren Folgen", noch nach dem Genuß, den Menschen „dem unverdorbenen Kinde gleich" sein läßt, und daß beide zusammen sündigen, mit HOLZINGER aus dem „vortrefflich beobachteten Umstand" erklärt, daß Kinder „gern zusammen naschen". Auch soll dann wieder das Wissen um den Unterschied der Geschlechter nur „als Beispiel gewählt" sein für die „Einsicht", die „Vernunft", die „Reife des Urteils", welche die Erwachsenen vor den Kindern voraus haben; und der Bemerkung, das Geschlechtsleben des Weibes werde verflucht, weil sie ihr Geschlecht „durch eine Sünde" erkannt habe, wird die andere entgegengestellt, das Bewußtsein der Sünde, die beide begehen und die Erkenntnis, die sie erlangen, seien nicht unmittelbar miteinander verbunden, da die Erkenntnis nicht unmittelbar aus der Sünde, sondern „aus dem Essen des Baums" (sic!) komme.

Diese Erkenntnis muß von GUNKEL in so großer Weite gefaßt werden, damit er für das Verbot wenigstens den einen Grund angeben kann: es sei als Gottes gutes Recht angesehen worden, die höhere Erkenntnis für sich zu behalten und den Menschen (den er doch seines Umgangs würdigt) „töricht" zu erhalten. Der antike „Neid der Götter" soll das zwar nicht sein, kommt ihm aber doch sehr nahe. In seiner Verbindung mit der Strafe bleibt das Verbot ohnehin für GUNKEL völlig unverständlich. Er verhehlt auch nicht, daß bei seiner Deutung hier der Zusammenhang fehlt. Gott will die Übertretung mit dem Tode bestrafen, aber „diese Drohung geht nachher nicht in Erfüllung: sie sterben nicht sofort. Dieser Tatbestand ist nicht hinwegzuerklären". Für „auffallend" erklärt GUNKEL dabei besonders, „daß die Schlange Gott geradezu Lügen strafen darf und daß der Erzähler zur Erklärung dieses ganzen Zusammenhangs kein Wort verlauten läßt." Da dieser auch nicht sage, warum Gott das Essen von dem Baum unter so schrecklichen Strafen verbiete, sondern den Grund als selbstverständlich voraussetze, müsse „das Folgende" ihn uns lehren.

Nicht eigentlich dem Folgenden entnimmt dann aber GUNKEL die

Erklärung dafür, daß die göttliche Strafandrohung unerfüllt bleibt, sondern hilft sich mit der bloßen Annahme, der Erzähler werde darin, daß Gott noch Gnade habe walten lassen, einen besondern Beweis seiner Barmherzigkeit gesehen haben. — Wie unbefriedigend diese Auskunft ist, liegt auf der Hand. — Unverkennbar wird besonderer Nachdruck auf die Drohung gelegt, daß der Mensch, wenn er von der Frucht esse, des Todes sterben müsse. Die Schlange bezieht sich darauf und straft Gott Lügen, unter den zukünftigen Strafen, welche den Menschen treffen sollen, wird noch einmal das Todesgeschick bedeutungsvoll genannt; und doch sollte der Erzähler stillschweigend hinweggehen darüber, daß Gott plötzlich anderen Sinnes geworden ist, und sollte stillschweigend an die Stelle der Todesstrafe die der Austreibung aus dem Paradiese treten lassen, in der Meinung, das erkläre sich einfach aus Gottes Barmherzigkeit? Nein, dies Schweigen erklärt sich nur in dem Fall selber, daß nach der Meinung des Erzählers die Geschichte für ihn redet, und das ist nur der Fall, wenn zwischen der Übertretung und dem Tod ein enger, unverkennbarer Zusammenhang besteht und die Verbannung aus der Nähe Gottes als gleichbedeutend mit der Todesstrafe angesehen werden kann. Und das würde dann wieder die Vermutung nahe legen, daß auch zwischen der Übertretung des Gebots und den andern Strafen ein entsprechender Zusammenhang bestehe.

Nun ist es, so kann man wohl sagen, ein Gemeinplatz, daß zwischen Zeugung und Tod, Geborenwerden und Sterben ein unzertrennlicher Zusammenhang besteht. Gewiß, für biblische Anschauung ist auch gerade die Nähe Gottes todbringend, aber nur dem Sünder, dem aus dem Paradies Verstoßenen. Paradies als Gottesgemeinschaft muß Leben, ewiges Leben sein. — Eine Schwierigkeit liegt allerdings in dem בְּיוֹם. Es möchte eine unerlaubte Freiheit scheinen, in diesem Fall das Wort der Drohung in dem weiteren Sinn zu verstehen: du bist an dem Tag dem Tode verfallen, wenn nicht eine sofortige Vollstreckung der Todesstrafe auf jeden Fall dem Sinn der Geschichte völlig zuwider wäre. Denn, wie man sie auch im einzelnen deuten mag, unzweifelhaft ist, daß sie Zustände, in denen die Nachkommen sich befinden, erklären will aus Handlungen ihrer Stammeseltern, und somit ist es undenkbar, daß diese Handlungen sollten aufgefaßt worden sein, als den sofortigen Tod nach sich ziehend, vollends undenkbar, wenn man mit GUNKEL darunter die „geschlechtliche Sünde" versteht. Dazu kommt, daß bei der obigen Erklärung der in Mythus und Sage so ungemein häufige Fall vorliegen würde, daß der göttliche Ausspruch doppelsinnig ist, die eigentliche

Bedeutung orakelhaft verhüllt wird, und diese dann erst später an den Tag kommt. So verstanden, erregt auch die Versicherung der Schlange keine Bedenken. Sie wagt es, Gott Lügen zu strafen, ist im Grunde aber die, welche selber lügt und betrügt. Und so verstanden ist auch der Grund des Verbots wirklich „selbstverständlich". Gott, der Liebhaber des Lebens, will den Menschen vor dem Tode bewahren und in seiner Gemeinschaft erhalten und ist weder neidisch und eifersüchtig, noch auf Kosten der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit barmherzig.

Daß der auf das Weib gelegte Fluch im inneren Zusammenhang mit der Übertretung als geschlechtlicher Sünde steht, erkennt auch GUNKEL an. Er hebt dabei hervor, daß zweimal von ihrer Sehnsucht, im Sinn von „sinnlicher Begierde", nach dem Mann die Rede ist. Diese Begierde, die noch wieder — ganz nach Art des Mythus — in der Schlange personifiziert ist, hat das Unglück über das Weib gebracht, und mit ihr — das ist auch so recht des Mythus Art — wird es gestraft. Es wird die Sehnsucht nicht mehr los werden, und die wird es zur Sklavin des Mannes machen. Vielleicht gänzlich unbeachtet ist aber bisher geblieben, daß auch die Strafe des Mannes mit der Natur der Übertretung zusammenhängt, da eben die Vermehrung und Ausbreitung der Menschen den Ackerbau mit seiner Mühsal erst notwendig macht.

GUNKEL weist nun zwar die Frage, „ob der Mensch ohne die Übertretung unsterblich gewesen wäre", als unstatthaft zurück, und hat doch selber zuvor gesagt: „Der Mythus fragt hier, wie der Tod in die Welt gekommen ist", und selber darauf verwiesen, daß in vielen heidnischen Schöpfungsberichten, für deren frühen Einfluß auf die alttestamentlichen Vorstellungen gerade GUNKEL so nachdrücklich eintritt, davon die Rede sei, daß der Tod ursprünglich nicht war. Er begründet seine Abweisung damit, daß nach der gemeinsamen Anschauung der Antike „die Sterblichkeit eine wesentliche Eigenschaft der menschlichen Natur" sei. Liegt dann aber in GUNKELs Versicherung, ohne den Genuß der Frucht würde „weder Empfängnis noch Geburt gewesen sein", nicht auch schon die andere beschlossen, daß ohne den Genuß der Frucht weder Alter noch Tod gewesen sein würde? Und kommt die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike nicht auch noch zu ihrem Recht, wenn Alter und Tod nur hingestellt werden als ebenso wesentliche Eigenschaften menschlicher Natur wie Empfängnis und Geburt? Und tiefsinnig wäre solch Erdenverhängnis dann noch wieder in Beziehung gesetzt zu der mühevollen Bearbeitung der Erdscholle. Jedenfalls hat das spätere Judentum den Glauben an die ursprüngliche Bestimmung des Menschen zum

ewigen Leben, den es nach GUNKEL erst der heidnischen Umgebung entnommen haben soll, auch gerade in der Geschichte vom Sündenfall gefunden (Sap 2 24).

Dieser Glaube ist auch in die eschatologische Bedeutung eingeschlossen, welche bei den Propheten die Vorstellung vom Paradies gewinnt, auf die GUNKEL als auf einen „merkwürdigen religionsgeschichtlichen Vorgang" hinweist, und deren letzte Konsequenz dann die Apokalypse Johannis Cap. 21 zieht. Weiter gehört hierher die Anwendung, welche Paulus von unserer Geschichte auf die Erlösung durch Christus macht, in Erkenntnissen, die bis in unsere Tage die christliche Gedankenwelt beherrschten. Neben die altbekannte Beziehung zur Auferstehung Jesu tritt bei unserer Deutung auch noch eine ganz spezielle zu der Geschichte seiner wunderbaren Geburt. Darin zeigt sich wenigstens, daß diese Deutung sich durchaus auf der Linie der religiösen Vorstellungen bewegt, welche sich in der Schrift ein einzigartiges Dokument geschaffen haben, das bei aller Diskrepanz doch unverkennbar einen einheitlichen Zusammenhang aufweist. So findet unsere Auffassung Lk 20 35—36 noch eine merkwürdige Bestätigung, die auch gerade darum wertvoll ist, weil dabei schwerlich an Gen 3 gedacht ist. Man beachte das begründende γάρ.[1]

GUNKEL weist alle diese Zusammenhänge, die ganze „Lehre von der Sünde" als willkürliche Eintragung ab. Von seinem Verständnis, genauer

[1] Hier noch einige eigenartige Auslegungen: JAKOB BÖHME schreibt Myst. m. 18, 29 (ich zitiere nach dem Auszug aus seinen Schriften von J. CLAASSEN Stuttg. 1880): „Als derselbe Hunger in die Erde einging, von Bös und Gut zu essen, zog die Begierde im Fiat den Versuchbaum hervor und stellte ihn Adam vor." Menschw. I 5, 78 u. 6, 2: „Adam wußte das Gebot wohl, aß auch nicht davon, aber er imagierte darein und ward in seiner Imagination gefangen und ganz kraftlos, matt und schwach, bis er überwunden ward. Da fiel er wieder in Schlaf. Weil Adam von Gott in die Selbheit einging, so ließ ihn Gott in Ohnmacht als in Schlaf fallen." Myst. m. 18, 18: „Adam ist vierzig Tage in der Versuchung gestanden, ehe Gott das Weib aus ihm machte. Wäre er bestanden, hätte Gott sie in Ewigkeit also bestätigt." 3 Prinzip. 13. 4—7: „Hätte Gott sie allen Tieren gleich wollen haben, er hätte wohl bald einen Mann und Frau gemacht. Daß aber Gott einen Ekel davor gehabt, weiset wohl das erste Kind der Frau, Kain, der Brudermörder." Myst. m. 19, 6. 7: „Christus wandte Adam von seinem Schlaf, von der Eitelkeit und von Mann und Weib wiederum in das englische Bild: groß und wunderbar sind diese Geheimnisse, welche die Welt nicht ergreifen mag. Wer es aber achtet und findet, hat große Freude daran."

Ähnlich redet SPINOZA (Eth. 4 L. 68 E) davon, daß, als der Mann das Weib gefunden habe, welches mit seiner Natur ganz übereinstimmte, er erkannt habe, daß es in der Natur nichts gäbe, was ihm nützlicher als dieses sein könnte. Als er aber später glaubte, daß die unvernünftigen Tiere ihm ähnlich seien, habe er sofort deren Affekt nachzuahmen begonnen und seine Freiheit verloren. Die Erzväter hätten dieselbe später wiedergewonnen, „geführt vom Geist Christi".

Teilverständnis des Mythus aus, muß er das auch. Wir können von dem unsrigen aus gern zugeben, daß dem „Erzähler" der Geschichte vieles von dem dunkel geblieben, vorzüglich das Messianische, das späteren Geschlechtern sich darin offenbart hat. Mehr oder minder gilt das aber von aller, vorab aller religiösen Bildlichkeit in ihrer prophetischen Natur, in der sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdringen. Um jenes Umstands willen hat man eben die Verfasser der biblischen Bücher als bloße Werkzeuge des heiligen Geistes bezeichnen können. Und wir können auch dies als Bestätigung werten, daß die Vorstellungen lebendiger Frömmigkeit sich gerade aus dem Punkt der Geschichte entwickelt haben, in dem wir ihren Kernpunkt sehen.

Wir haben aber in bezug auf die zuletzt erörterte Frage das Zeugnis des Mythus selbst noch nicht bis zu Ende gehört. GUNKEL unterscheidet zwei Berichte über die Austreibung. Gott hat einmal (v. 17) beschlossen, den Menschen zu vertreiben in Konsequenz des über ihn ausgesprochenen Fluchs, damit er den Acker bebaue, und führt das dann v. 23 aus; und v. 24 kommt mit dem Lebensbaum ein neues Motiv hinzu. — Ältere Versionen müssen hier unberücksichtigt bleiben. Der Zusammenhang, auf Grund dessen wir die Deutung suchen, ist der, welchen der gegenwärtig vorliegende Text bietet. Ich will nicht darauf fußen, daß darnach der Lebensbaum doch offenbar so gut schon vor dem Fall im Garten stand, wie der Baum der Erkenntnis, daß er dem Menschen da unverboten war und daß kein Grund ersichtlich, weshalb sie nicht auch von ihm sollten gegessen haben. Er kann sehr wohl in dem Sinne, in dem die Schlange eine veranschaulichende Dublette der versucherischen Begierde ist, als eine solche des ewigen Lebens, der Unsterblichkeit gelten, die der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott besaß, und seine Einführung als eine Art apagogischen Beweises. Die Möglichkeit wird nur hingestellt, um die Unmöglichkeit, das Gottwidrige des ewigen Lebens in Verbindung mit dem veränderten Zustand deutlich zu machen.

Die eigentliche Schwierigkeit des Verständnisses liegt in den Worten: „Der Mensch ist ja geworden wie unser einer, daß er von Gut und Böse weiß", und in der Beziehung, in welche dazu der Lebensbaum gesetzt wird. Auch dieser Schwierigkeit gegenüber hat nun zwar GUNKELs Auffassung keinerlei Vorzug, und seine Deutung bleibt auch da schwankend und unbefriedigend. Einerseits sucht er den Wert des durch die Übertretung erlangten Wissens möglichst hoch zu veranschlagen, muß aber doch wieder gestehen, daß in dem dafür gewählten „Beispiel" nur von etwas „sehr Geringem" geredet wird. Dementsprechend drückt er dann

andererseits das Gott-Gleichsein möglichst herab. Jahwe sage nicht, daß der Mensch ihm gleich sei, sondern nur den Wesen göttlicher Natur, zu denen auch Jahwe gehöre. Und da GUNKEL nicht zugeben kann, daß die Menschen als ursprünglich unsterblich gedacht seien, so nimmt er an, sie seien Jahwe anfangs nur zu „töricht" erschienen, als daß Grund zu der Besorgnis gewesen wäre, sie möchten vom Lebensbaum essen.

Hier bleibt nur noch die Auskunft, auf die GUNKEL mit der Bemerkung weist, daß der Mythus von dem ausgeht, „was noch andauert", um es als Folge der von ihm berichteten Begebenheit zu erklären. Darin müssen wir die Aufhellung des dunklen Punktes suchen. Nach GUNKEL ist dies Dauernde die Tatsache, daß der Mensch die Erkenntnis besitzt und das Paradies verloren hat. Die begangene Sünde ist „nur ein sekundärer Zug". Und er nennt die in dem Mythus wiedergegebenen Gedanken denn auch so „arm und gering", daß die Mahnung am Platz ist, es zieme sich nicht, „die kleinen Anfänge zu verachten". Für uns rückt der „Sündenfall", darnach die Geschichte allgemein genannt wird, so in den Mittelpunkt, daß, was andauert, die Tatsache des Verbots ist, welches sich im Bewußtsein eines jeden Menschen, wenn er aus dem Zustand „kindlicher Unschuld" heraustritt — in auffallendem Unterschied von den Tieren — dem Geschlechtstrieb gegenüber geltend macht. Dieses Verbot ist um so rätselhafter, als es sich doch dabei um eine Daseinsnotwendigkeit auch für den Menschen handelt. Wie kann Gott, der Mann und Weib geschaffen hat, solch ein Verbot — denn als etwas Unheiliges, Sündiges wird das geschlechtliche Begehren empfunden — dem Menschen geben? — Die Antwort ist: weil mit dem Begehrten der Tod verknüpft ist, der sich schon wirksam zeigt in den Beschwerden der Schwangerschaft, den Schmerzen der Geburt, die ihn oft herbeizieht, und andererseits in den Mühsalen des Ackerbaus, in denen er mit der aus der Erde gewonnenen Frucht bereits Hand an den Leib des Menschen legt. Aber damit ist die Erklärung, die, wie alle religiösen Aussagen, vielmehr eine verbildlichende Beschreibung innerer Vorgänge ist, nicht ausgeschöpft.

In dem Bewußtsein um das Verbot als eines göttlichen ist noch ein anderes Moment gegeben: es entbindet in dem Menschen höhere Kräfte. Vergleicht er sein Verhalten mit dem der Tiere, so kann er gerade in der geschlechtlichen Scham den Ausgangspunkt allen sittlichen Lebens erkennen. Davon sagt auch GUNKEL: „Aus dem Obigen folgt, daß die Menschen im Paradiese noch nicht in Geschlechtsgemeinschaft gelebt haben, sie hatten ihr verschiedenes Geschlecht noch gar nicht erkannt;

ferner, daß die ‚Erkenntnis' nicht das Gewissen (das sittliche Unterscheidungsvermögen) allein ist (so die gewöhnliche Erklärung), aber sie (es?) einschließt." Dieselbe Frucht, die den Tod bringt, bringt in unvergleichlicher Unmittelbarkeit und Allgemeinheit die Erkenntnis des Guten und Bösen. Für die Bedeutung, welche diese spezielle Erkenntnis für die Sittlichkeit überhaupt hat, ist auch die engere Bedeutung des Worts Sittlichkeit (Sittlichkeitsverein usw.) und des Worts Unschuld ein Beweis. In der Ehe tritt das Problem, das der Mythus lösen will, ihm am ausgeprägtesten entgegen: Göttliches trifft in ihr mit Animalischem zusammen. Modern romantischer Sentimentalität bedarf es nicht erst für solche Betrachtungsweise. In den einfachen Zuständen mit ihrer naiv sinnlichen Auffassung des Verhältnisses von Mann und Weib steht dieses nicht weniger im Mittelpunkt alles sozialen Lebens, ja seine Bedeutung wird da vielleicht eine noch größere.

Man sage nicht, es sei bei der sittlichen Wertung, welche Familie, Ehe, Kindersegen unter den Hebräern genossen, ausgeschlossen, daß damit irgendwie die Vorstellung eines göttlichen Verbots, ja eines Fluchs hätte verbunden werden können. Einmal liegt die Verbindung doch in Tatsachen vor, sind es unumstößliche Erfahrungen, auf die sich der Mythus dabei gründen soll, und dann kann man vielmehr umgekehrt sagen: gerade bei dem, was man doch wieder als so durchaus gottgewollt erkennt, muß das Unaustilgbare des Bewußtseins eines Nicht-seinsollenden, das auch aus verschiedenen alten Bräuchen und gesetzlichen Vorschriften, wohl auch aus dem Bundeszeichen der Israeliten, vielleicht selbst aus dem Opfer der Erstgeburt spricht, nur um so rätselhafter erscheinen und das Nachdenken um so dringender herausfordern. — Wie tief der Griff ist, den die Bildlichkeit des Mythus in das Wesen der Sünde tut, zeigt sich in der Tiefe und Weite der möglichen Anwendung, zeigt sich besonders in der, welche Paulus im 7. Kap. des Römerbriefs und Jakobus im 1. Kap. v. 14—15 von ihr in einer vollendeten Darstellung des erwachenden Gewissenszwiespalts und der Entwicklungsgeschichte des Bösen machen. Und so hat die alte Geschichte auch freilich schon dem Kinde etwas zu sagen, vermag schon im Kinde in der leichtverständlichsten Weise, auf die ihm nächstliegende Versuchung der Sinnlichkeit, auf die Naschhaftigkeit bezogen, das Bewußtsein um ein göttliches Nicht-Sollen zu wecken.

Die Schwierigkeit, welche uns bewog, den andauernden Tatbestand zu durchforschen, als dessen Beschreibung sich der Mythus zu erkennen gibt, lag darin, zu verstehen, in welchem Sinn er Gott kann sagen lassen,

der Mensch sei ihm durch eine Erkenntnis des Guten und Bösen, die sich als Erkenntnis des Geschlechtsunterschieds darstellt, gleich geworden. Es bot sich uns die Auskunft dar, daß gerade mit dieser Erkenntnis in höchst ursprünglicher Weise Gewissensregung und Sittlichkeit verbunden sind. Und worin anders als in das sittliche Bewußtsein könnte von israelitischer Gotteserkenntnis die Gottähnlichkeit gesetzt worden sein? Und ebenso konnte sich ihr die Gewißheit über eine göttliche Willensäußerung in Gestalt der Absperrung vom Baum des Lebens nur unter dem Gesichtspunkt der sittlichen Notwendigkeit ergeben — wofür noch einmal an Lk 20 35—36 erinnert sei.

Aber erst in Beziehung gesetzt zu den Worten der Schlange, deren Rede Gott aufnimmt, wie sie zuvor die Rede Gottes, entfaltet das schwierige Wort seine ganze Bedeutsamkeit. Man beachte doch genau das Verhältnis! Gott sagt: „An dem Tage" usw. Die Schlange straft ihn Lügen, behält anscheinend recht, um dann doch ins Unrecht gesetzt und als Lügnerin ausgewiesen zu werden. Sie verheißt dem Menschen Gottgleichheit und stellt Gott als mißgünstig hin. Das Wort nimmt Gott wieder auf, nicht ohne erhabene Ironie. Ja, der Mensch ist wie unsereiner geworden in Erkenntnis des Guten und Bösen, aber in der Weise, daß er, wie ihm dies angekündigt worden, zugleich vom ewigen Leben ausgeschlossen, zugleich dem Tode verfallen ist, und doch auch wiederum so, daß sich, eben auf Grund der Gottgleichheit, daran ein Kampf schließt zwischen ihm und der Schlange.[1] Die Schilderung dieses Kampfes sollte dann Paulus einmal mit den Worten schließen: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leib dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christ, unsern Herrn." Und daß hier Barmherzigkeit ist, unbeschadet der vollen Wahrhaftigkeit, bildet das unerschöpfliche Thema der alten Dogmatik und Predigt.

Ganz abgesehen von dieser Perspektive sind für uns die „Gedanken und Stimmungen des Mythus" nicht „arm und gering", wie GUNKEL sie nennt, der die „kleinen Anfänge" nicht will „verachtet" haben und entschuldigend zu bedenken gibt, daß seit dieser uralten Erzählung die vielen Propheten, Denker und Dichter auch nicht umsonst gelebt haben. Sie alle, Propheten, Denker, Dichter, Künstler haben von uraltersher gerade

---

[1] GUNKEL nennt es schon „sehr geistreich", daß der Mythus dasselbe Beispiel, daran er zuvor die Unwissenheit der ersten Menschen dargestellt hat, weiterhin dazu verwendet, die ihnen gewordene Erkenntnis zu bezeichnen; wieviel mehr kann das doch von dem Parallelismus in den Reden Gottes und der Schlange gesagt werden!

dieser Erzählung die größte Ehre angetan. Dazu stimmt eine Deutung schlecht, aus der solch eine Einschätzung resultiert.

## II.

Hier erweitert sich uns die Frage nach der wahren Deutung des Mythus seinem Zusammenhang nach zu der Frage nach der Deutung seiner Wahrheit in dem weiteren Zusammenhang, in den unsere Deutung ihn gestellt hat. GUNKEL bemerkt dazu nur in aller Kürze: „Ja, selbst, was niemand je hätte bestreiten sollen, daß unsere Erzählung eine wahre Geschichte sein will (wie jeder Mythus und jede Sage), haben moderne Erklärer geleugnet." — Die Meinung ist offenbar, auch der oder die ersten Erzähler und Hörer sahen in unserer Erzählung den Bericht über ein Ereignis, das sich tatsächlich einmal so in ferner Zeit zugetragen hatte. — Dagegen spricht das Reden einer Schlange und die wunderbare Wirkung der Frucht natürlich nicht. Anders ist es schon mit dem Wandeln Gottes im Garten. Hier nimmt auch GUNKEL bereits eine dichterische Übertragung an und erläutert: „Wenn die Wipfel im ‚Wind des Tages' rauschen, ‚geht der liebe Gott durch den Wald'." Anders ist es auch mit der Bedeutung der Personen. — Mit der Mehrzahl der neueren Forscher ist GUNKEL der Ansicht, daß in den Stammessagen der Genesis die Züge und Kämpfe von Völkern und Volksstämmen in Form von Erlebnissen einzelner Persönlichkeiten festgehalten worden sind. Dann müssen sich doch aber die ältesten Erzähler und Hörer solcher Geschichten des Uneigentlichen dieser Darstellungsform, die ja für die mündliche Überlieferung in ihrer Behaltlichkeit sehr zweckmäßig war, wohl bewußt gewesen sein. D. h. sie wußten, daß es einen solchen Jakob-Israel, einen solchen Esau nie gegeben habe. Auch wir sprechen ja noch ähnlich und nennen etwa England und Deutschland feindliche Brüder. Diese Erwägung legt es nahe, das Verhältnis des „Erzählers" zu den Personen unserer Geschichte, deren Namen — eben wie auch viele Namen in den Naturmythen — so äußerst durchsichtig sind, nicht weniger frei zu denken. Vor allem aber spricht gegen die Annahme, daß die Erzählung gleich bei der Konzeption als „wahre Geschichte" gemeint worden sei, die Bedeutung des Erkenntnisbaums, welche wir unserer Deutung, und zwar im Anschluß an GUNKEL, zugrunde gelegt haben. Wenn oder solange der Baum für den Erzähler symbolisch den Liebesgenuß bezeichnete, konnte jedenfalls alles, was direkt oder indirekt mit ihm zusammenhängt, von ihm nicht als wahre Geschichte im engern Sinn verstanden werden, noch wollte er es so verstanden wissen. Frei-

lich, ob und wie weit er sich über den Unterschied klar gewesen, ist unbestimmbar. Darum wollen wir lieber, auch hier den Anschluß an GUNKEL suchend, sagen, daß wenigstens in diesem Punkt die „Erzählung" keine „wahre Geschichte" sein will. Bei der Deutung, auf die GUNKEL sich und sie schließlich beschränkt, wäre das immerhin eher möglich. Doch müßte man dabei in den Kauf nehmen, daß, ungewollt und ungeahnt von dem Geist dessen, der mit wenig Geist die einzelnen Züge der Erzählung zusammenfügte, und unabhängig von ihrer ursprünglichen Meinung, sich in ihr ein Zusammenhang hergestellt habe von einer unausschöpfbaren, bis in unsere Tage lebendigen religiös-sittlichen Bedeutsamkeit, und zwar kraft einer dem Erzähler selber fremden Bedeutung der Frucht des Erkenntnisbaums.

Ebensowenig kann aber die Erzählung als bloße Parabel angesehen werden, deren ursprüngliche Bedeutung dadurch verhüllt worden wäre, daß man sie für eine wahre Geschichte gehalten hat. Dem widerstreiten Form und Inhalt. Sie zeigt nichts von dem Nebeneinander der Parabel, davon schon der Name redet. Sie zeigt vielmehr das Ineinander, die absichtslose Unmittelbarkeit und Lebendigkeit des Mythus, der aus weitverzweigten Wurzeln erwachsend, gefunden, nicht erfunden wird. Nicht nur der Erzähler fand die Bedeutung des Baumes vor, der Mythus fand sie vor. Auch in ihrer Bildlichkeit ist sie etwas Gegebenes. In der Frucht konzentriert sich das vegetative Leben, wie es als das ursprünglichste aus der toten Erde, dem harten Gestein seine Kräfte zieht, sich in ihr erneuert und in dem langdauernden, hoch aufgerichteten Baum seinen berufensten Vertreter hat. In der Bildlichkeit, welche den Liebesgenuß mit dem Genuß der Frucht zusammenschaut, wird das Geschlechtsleben des Menschen mit dem sich aus dem Dunkel hervorringenden Naturleben eins und zwar so, daß das Innerliche zu dem Ersten, zu dem Grund der Naturerscheinung wird, daß, wie JAKOB BÖHME sagt, „das Fiat der Begierde den Versuchsbaum hervorzieht." Welch uraltes, echtestes Mythengut darin vorliegt, ist bekannt. In FRAZERS Golden Bough wird es in seiner ganzen Fülle vorgeführt.

Man wende nicht ein, nach unserm Mythus sei doch nur ein Baum so besonders bedeutsam, während die Menschen von allen andern ungehindert essen durften. Darin zeigt sich nur auch, daß die Beziehung von Baum und Liebesgenuß schon überkommen ist. Sie hat sich dann in dem Mythus mit der andern verbunden, welche der kulturlose kindliche Zustand der Urzeit zu der Ernährung durch die Früchte der Bäume hat. Vorgebildet ist die Verknüpfung des Liebesgenusses mit dem

Todesgeschick auch in der Notwendigkeit, welche die Frucht in das Dunkel der Erde hinabzwingt, daß aus ihrem Kern der Baum neu erstehe. Aber nur das Verlockende des Anblicks bietet die Frucht, unverhüllt tritt der Reiz der Begierde erst im Tier hinzu, und zwar in wieder ganz ausgesprochener Deutlichkeit in der unheimlichen Gestalt der schleichenden Schlange, dem „Seelentier".

Diese äußeren Anschauungen sind den Menschen der mythenbildenden Zeit als Vorstellungs- und Ausdrucksmittel des innern Erlebens vertrauter als die dunklen Vorgänge des eigenen Körpers und müssen ihm diese mit bestimmen helfen. So läßt der Mythus bei den allerverschiedensten Völkern die ersten Menschen Bäume sein, aus Bäumen werden. — Können wir doch noch heute etwa sagen, daß in jenen großen Tagen vor hundert Jahren am Baum der Menschheit, am Lebensbaum des deutschen Volks neue Blüten aufgebrochen seien. — In dem Bewußtsein des Alllebens in seiner höheren Menschen und Natur umfassenden Einheit muß — das beweist die dem Mythus wesentliche Form der Naturbildlichkeit — das allen religiösen Vorstellungsbildungen Gemeinsame gesucht werden.

Von dem unverkennbar naturreligiösen Untergrund hebt sich in unserer Geschichte das biblische Gottesbewußtsein ab als ein Bewußtsein des Gegensatzes zum Naturleben in seinem Wechsel von Zeugung und Tod, eins das andere bedingend — als das im Gewissen manifestierte Bewußtsein eines Lebens, das, frei von selbstischer Begierde, göttlicher Art ist. Und eben an diesen Gegensatz knüpfen all die messianisch-eschatologischen Beziehungen an, auf die oben hingewiesen worden ist. Sie gehen unzweifelhaft weit über das Wissen und Wollen des einzelnen Erzählers hinaus. Man kann auch nicht sagen, sie seien vom Mythus gewollt. Der von dem Wissen und Wollen des einzelnen Verfassers unabhängige Zusammenhang der biblischen Glaubensaussagen, welcher den Gegenstand der erbaulichen Betrachtung bildet, ist eben das dem Begriff der Inspiration zugrunde Liegende, und dieser Begriff tritt wieder in ausgesprochenem Gegensatz zu dem des Mythus. Die vergleichende Religionswissenschaft trägt diesem Gegensatz auch insofern Rechnung, als sie eine vergeistigende Umwandlung konstatiert, welche die naturreligiösen mythischen Vorstellungen in der Schrift erfahren haben, und in etwas anderer Weise GUNKEL, wenn er erklärt (Kultur der Gegenwart I 766), daß es „eigentliche Mythen" in der Schrift nicht gebe, da der Mythus Göttergeschichte sei und in der Schrift der „göttliche Gegenspieler" (Schr. d. A. T. I 118) fehle. Diese Unterscheidung mag allzu äußerlich erscheinen, kommt aber, da der Unterschied zwischen

Polytheismus und Monotheismus sittlicher Natur ist, im Grunde mit der vorher genannten überein. Und sieht man nun darauf, daß der Gegensatz zum Mythus, der im Inspirations- und Offenbarungsbegriff zum Ausdruck kommt, seinen Ausgang nicht nimmt von der Geschichte vom Sündenfall, an sich betrachtet, sondern von ihrem Zusammenhang mit den geschichtlichen Grundlagen des Glaubens, d. h. mit der Person Christi, in den die Geschichte vom Sündenfall von der erbaulichen Betrachtung auch immer gestellt wird, dann wird man jenen Unterschied noch anders fassen, noch über GUNKELs Eigentlich und Uneigentlich hinausgehen und sagen können, daß, da nach dem Sprachgebrauch es ein Merkmal des Mythus ist, daß seine Vorstellungen nicht mehr religiös lebendig sind, die Geschichte vom Sündenfall, sofern sie Gegenstand erbaulicher Betrachtung ist, nicht als Mythus zu bezeichnen ist. Es ist aber nur dieses Faktum, daß die Geschichte noch Gegenstand erbaulicher Betrachtung ist, nicht etwa die ihr darin beigelegte religiöse Wahrheit der Religionswissenschaft zugänglich. Sie selber kann sich nur mit der Verwandtschaft der in unserer Geschichte vorliegenden, mit den sonstigen religiösen Vorstellungen und mit der formellen Deutung ihrer Bildlichkeit beschäftigen und muß die Geschichte somit aus dem Zusammenhang, in dem sie religiös lebendig ist, lösen. Darum wird von ihr die Geschichte vom Sündenfall doch immer als Mythus bezeichnet werden müssen, wie das auch GUNKEL schlechtweg tut.[1]

Dagegen kann die Art der homiletischen Verwertung unzweifelhaft wieder Gegenstand religionswissenschaftlicher Betrachtung werden, mag das bisher auch noch kaum geschehen sein. Was die Geschichte vom Sündenfall anbetrifft, so ist vorzüglich zu homiletischer Verwertung in der Schrift und auf Grund der Schrift die stellvertretende Bedeutung Adams gelangt in ihrer Beziehung zu der stellvertretenden Bedeutung Christi. Die Form der Übertretung, der „Apfelbiß", hat bezeichnenderweise immer besondere Schwierigkeiten gemacht und sein Verständnis im eigentlichen unbildlichen Sinne viel billigen Spott herausgefordert. — Eine merkwürdige, für unsere Erörterungen in verschiedener Hinsicht bedeutsame Bemerkung findet sich in HILTYs „Briefen" (S. 79). Er hat zuvor davon gesprochen, daß die Kraft „unserer Völker" auf ihrer Sittlichkeit beruhe, und fährt dann fort: „Man kann sogar im Zweifel sein, ob nicht die Erzählung von dem ursprünglichen Zustand des Menschen und seiner plötzlichen ungünstigen Veränderung in dem ersten Buch der

[1] Man vergl.: L. KESSLER, Die Bibel u. die Begriffe: Geschichte, Mythus, Offenbarung. Stud. u. Krit. 1914, II.

Bibel besser anders als mit dem Apfelbiß begründet sein würde. Ohne allen Zweifel müssen unsere zivilisierten Völker darin wieder sehr viel ernster werden, wenn sie nicht dem Einfluß des göttlichen Geistes allmählich unzugänglich werden wollen."

Tritt im Mythus die Bildlichkeit, darin sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdringen, völlig zurück, erscheint das wunderbare Geschehen als ein einmaliges, dann wird der Mythus zum Märchen, sein Wunder zum Zauber und aus Göttern werden Menschen. Tritt der Mythus aus seiner Ort- und Zeitlosigkeit heraus in der Weise, daß er sich an bestimmte Orte, bestimmte geschichtliche Ereignisse bindet, dann wird er zur Sage, in deren Wundern die mythische Bildlichkeit noch durchschimmert, in deren Gestalten Göttliches und Menschliches sich verbindet. Im Märchen gibt der Mythus seine Bewahrheitung auf; es bleibt nur ein phantastisches Spiel. In der Sage wird die freie innerliche Bewahrheitung durch eine äußere gestützt und ersetzt. Die Leichtigkeit des Übergangs vom Mythus zur Sage beruht darauf, daß der Mythus ausgeht von dem, was „andauert", also zeitlich und örtlich bestimmt ist. In der echt mythischen Bildlichkeit erscheint aber das Dauernde zugleich als etwas, das sich in der ältesten Vergangenheit einmal zugetragen und doch auch ebenso wieder der äußersten Zukunft (eschatologisch) angehört. Denn nur so schafft sich das Lebendige, aller begrifflichen Fixierung Widerstrebende, im Bewußtsein der Freiheit Gegebene, das BERGSON als die „reine Dauer", in der sich „Gegenwart und Vergangenheit durchdringen", dem Raumzeitlichen gegenüberstellt, einen Ausdruck. Es ist eine unhaltbare Unterscheidung und heißt die Natur der mythischen Vorstellungen völlig verkennen, wenn GRESSMANN (Rel. in Gesch. u. Gegenw. unter „Mythen") meint, der Mythus wähle sich darum die fernste Vergangenheit oder Zukunft zum Schauplatz, weil die Phantasie da schrankenlos walten könne, die mythische Idee dagegen ginge stets auf gegenwärtige Erscheinungen. Ist doch der Mythus nur die Entfaltung der mythischen Idee, und von dieser kann GRESSMANN sagen, daß sie der „notwendige Bestandteil jeder primitiven Religion", daß jede Anschauung der Götter mythisch sei. Ist sie das, so muß doch eben in der mythischen Vorstellungsart das der Gottesidee Konforme gegeben sein, und es ist auch unverkennbar in der örtlichen und zeitlichen Entschränkung, die nur durch das Ineinssetzen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft für das an Raum und Zeit gebundene menschliche Vorstellungsvermögen zum Ausdruck kommen kann. Darum gehört zum Wesen der mythischen Vorstellung das Bewußtsein, daß das Vergangene zugleich

ein Gegenwärtiges ist. Dadurch eben wird sie zum Vehikel religiöser Erkenntnis, und so entsprechen einander die beiden Kennzeichen, welche GRESSMANN wiederum für den Mythus angibt: „Im allgemeinen ist für den Mythus charakteristisch, daß er Götter handeln läßt und daß sein Schauplatz jenseits von Ort und Zeit liegt."

GUNKEL weist für die Geschichte vom Sündenfall auf Analogien im Märchen hin: auf die Verführung Rotkäppchens durch den Wolf, Schneewittchens durch die verkleidete Königin. Die Übereinstimmung dünkt mich da gering und ganz zufällig. Eher kann man im Märchen von Schneewittchen an den Zusammenhang denken, in welchen der Apfel mit dem Wunsch der kinderlosen Königin gebracht wird, ein Zug, der noch frappanter in dem Märchen vom Machandelbaum sich findet. Direkte Beziehung ist auch hier ausgeschlossen. Es liegt nur die gemeinsame zur alten Vegetationssymbolik vor.

Bekanntlich hat WUNDT in seiner Völkerpsychologie die Theorie aufgestellt, daß, und zwar ganz allgemein, das Märchen dem Mythus vorangegangen sei, dieser sich aus jenem entwickelt habe. In seinen „Elementen der Völkerpsychologie" hält er daran unverändert fest, und GRESSMANN hat seine gewichtige Zustimmung dazu gegeben. WUNDTs Theorie hat zum mindesten das Verdienst, daß sie Veranlassung gibt, die entgegengesetzte, darnach sich das Märchen ganz allgemein erst aus dem Mythus entwickelt hat, zu korrigieren. Besonders wird WUNDT wohl zugestanden werden müssen, daß die Reise- und Abenteuermärchen, die er an den Anfang stellt, noch in einer Zeit lebendigster Mythenbildung mit einer gewissen Selbständigkeit entstanden sein können. Dabei fragt es sich aber vorab, ob man diese Erzählungen, wenn man mit WUNDT und GRESSMANN annimmt, daß sie ursprünglich für wahr gehalten, „geglaubt" worden seien, schlechtweg als Märchen bezeichnen kann? Wie es zum Wesen des Mythus gehört, daß er, in der fernsten Vergangenheit spielend, auf etwas Gegenwärtiges geht und so auf eine überempirische Bewahrheitung weist, sollte es so nicht zum Wesen des Märchens gehören und sein „Zauber" darauf beruhen, daß in ihm jede Beziehung zur Wirklichkeit gelöst ist und so eine Stimmung erzeugt wird, in welcher der Mensch sich dem umklammernden Druck der Wirklichkeit entrückt wähnen kann? HANS SCHMIDT will (Geschichtschreib. des A. T. S. 12) sogar darauf allein den Unterschied von Mythus und Sage einerseits und Märchen andererseits gründen. Wenn man das, was Mythus und Sage berichten, nicht mehr — auch in der fernsten Vergangenheit — für möglich halte, so seien Mythus und Sage „zum

Märchen geworden". Das wäre freilich ein ganz subjektiver Maßstab, und es müßte ja dann für den modernen Menschen jeder Unterschied der drei Erzählungsformen wegfallen. Der besteht aber fort. Auch für die, welche überzeugt sind, daß das von Mythus, Sage und Märchen Berichtete niemals und nirgends sich so einmal ereignet habe, behält der Mythus seine innere Beglaubigung, verbindet die Sage damit ihre äußere Anknüpfung und zieht das Märchen mit seinem charakteristischen „Es war einmal" das Wunder des Mythus aus seiner transzendenten Bildlichkeit auf die Erde und in die menschlichen Verhältnisse hinab und macht es zum Zauber. Denn der Unterschied des Zaubers vom Wunder beruht auf der Vereigentlichung, raumzeitlichen Fixierung des Bildlichen. „Diese Handlungen", sagt Edv. Lehmann (Kult. der Gegenw. I 3 1) vom Wesen der Magie, „sind nicht symbolisch gemeint, sondern durch sie werden Kausalitätsreihen eingeleitet. Ähnlichkeit kann überall als Ursache wirken. Das Blut des Tigers verleiht Stärke, wie das Herz des Hasen feige macht; der Honigseim verbürgt die süße Liebe." Das sind auch Märchenmotive, mit dem Unterschied, daß im Märchen diese Pseudokausalität nicht ernst genommen wird. Der düstere Ernst des absurden Aberglaubens macht, daß ein dem Zauberwesen verfallenes Volk unter dem Bann steten Schreckens in einer vernunftlosen, vom Zufall beherrschten Welt dahinlebt. Es ist das im Grunde dieselbe Welt — les extrêmes se touchent — der Gesetzlosigkeit, in der das Märchen sein buntes Spiel treibt. Nicht die Vergeltungsmoral charakterisiert es, wohl aber gehört die Unwirklichkeit zu seinem Begriff. Das kleine Kind kann diesen sowenig bilden als der, dessen religiöse Anschauungen in den betreffenden Vorstellungen der Naturreligion aufgehen, für diese den Begriff des Mythus. Das Märchen ist sowohl dem Mythus als der Zaubergeschichte verwandt.

Die Zaubergeschichte verhält sich zur Zauberhandlung etwa, wie sich der Mythus zum naturreligiösen Kultus verhält. Sie kommt der magischen Handlung am nächsten in Gestalt des erweiterten Zauberspruchs, darin ihrer Rezitation wohl noch selber zauberhafte Wirkungen zugeschrieben werden. Es ist jedenfalls unmißverständlicher, unanstößiger zu sagen, der Mythus sei aus der Zaubergeschichte entstanden, als er sei aus dem Märchen entstanden, und sicherlich hat sich mit den Mythen jederzeit viel von Zaubermotiven Beherrschtes verbunden, wie sich denn überhaupt die religiösen Vorstellungen erst allmählich aus der Verquickung mit dem Aberglauben und seiner Magie gelöst haben, und das, bei der ihnen wesentlichen Bildlichkeit, in der sie immer abergläubischer Vereigentlichung ausgesetzt sind, nie ganz.

WUNDT aber treibt vielmehr seine Märchentheorie auf die Spitze. An den Anfang der religiösen Entwicklung wird von ihm das Märchen gestellt, dessen Held „ein Kind, ein Knabe" ist, der auf Abenteuer auszieht. Aus diesem Kind läßt er den Heros — beispielsweise den Herakles — werden, und aus dem Heros erst in Verbindung mit den Dämonen des Animismus den – Gott. Wenn so die Gottesvorstellung der Bibel — das kann man doch wirklich sagen — auf den Däumling zurückgeführt wird, wenn der Held postuliert wird noch ohne den Gott, ohne Götterglauben, so sollte diese Konsequenz wohl ohne weiteres das Unpsychologische dieser völkerpsychologischen Hypothese erkennen lassen. Wie unpsychologisch schon dies allem andern vorauseilende Interesse der Primitiven an dem Kinde! Ganz so weit geht GRESSMANN nicht; nur ganz allgemein stellt er das Märchen, die Menschengeschichte, als die „Mutter" des Mythus, der Göttergeschichte, hin. Der Unterschied ist aber nicht groß. Denn jedenfalls ist der Mythus nicht zu trennen von der mythischen Idee, in der GRESSMANN den notwendigen Bestandteil jeder primitiven Religion erkennt und den er auch in der biblischen Gottesvorstellung wiederfindet.

Einigermaßen erklärt sich WUNDTs Ergebnis aus der Methode, die er akzeptiert hat, darnach man von den nicht einmal mit einiger Sicherheit zu ergründenden animistischen Vorstellungen absterbender Völkerreste ausgeht, die selbst ihre eigene Sprache schon verloren haben. Die Andeutungen höherer an die Himmelserscheinungen anknüpfender religiöser Vorstellungen, deren Vorhandensein von ihm ausdrücklich anerkannt wird, beiseite lassend, sucht WUNDT von den Zaubergeschichten und -bräuchen jener Völker aus, die höchsten religiösen Vorstellungen zu erreichen. — Schließlich liegt die Entscheidung bei der Deutung der Naturbeseelung. WUNDT erklärt sie allein aus dem materialistischen Seelen- und Geisterglauben und seinen Spukgestalten. Die Seelen der Verstorbenen, anfänglich als „Körperseele", dann als Hauch gedacht, gehen in beliebige Gegenstände über. Für das Verständnis der mythologischen Personifikation wird noch das Vexierbild zu Hilfe genommen.[1]

[1] Ähnlich zieht H. SCHMIDT (Geschichtsschr. d. A. T. S. 3) zur Erklärung der „schaffenden Erzählungskunst", die ein Volk in seinen Mythen betätigt, das Verhalten eines kleinen Mädchens herbei, das einer Fußbank ein Puppenkleid umhängt und dann sagt: „Seht mal, wie sie lacht." — Die Einbildungskraft ist ja hier in größerem Maße beteiligt als beim Vexierbild; daß es sich aber in den mythischen Vorstellungen um etwas wesentlich anderes handelt, kommt in H. SCHMIDTs eigener Darstellung zum Vorschein. Wenn er an das

Die entgegengesetzte Auffassung hat erst kürzlich wieder TITIUS in seinem Vortrag auf dem Leidener Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte (Z. Th. K. 1913 VI) vertreten. Er will die mythologische Naturbeseelung verstanden wissen in Analogie der „Einwirkungen der Natur auf Gemüt und Geschick des Menschen, die im wesentlichen noch heute die gleichen sind." Es ist dabei die Gefahr nicht gering, die primitive religiöse Naturbeseelung allzu nah an das moderne Naturgefühl zu rücken. Immerhin liefert den Beweis der Zusammengehörigkeit die Tatsache, daß dies Naturgefühl, das von Animismus völlig frei ist, sich als der passende Schlüssel für die mythologischen Vorstellungen, auch die ältesten, erweist. Und die, welche alle mythische Naturbeseelung nur als die Einwohnung von Geistern verstanden wissen wollen, sollten doch wenigstens zugeben, daß die Bevorzugung einzelner Naturerscheinungen, vorab der Himmelserscheinungen sich aus der diesen in hervorragendem Maße eigenen Bildlichkeit erkläre, daran das Erwachen der höheren Gefühle, des Seelenlebens gebunden ist, und mit denen sich darum die Vorstellung dämonischer Einwohnung fester verbinden konnte.

Auch der bedeutsamste Mythus kann über die religionsgeschichtliche Grundfrage nicht entscheiden. Aber der Mythus vom Sündenfall zeigt sich auch darin seines Platzes und hohen Ansehens würdig, daß er zu der Entscheidung einen nicht unwichtigen Beitrag liefern kann. Es vollzieht sich in ihm eine Scheidung von Gottesglauben und Seelenglauben. Er stellt der als „Seelentier" vorzüglich bedeutsamen Schlange, dem Schlangendämon — selbst an ihre Rolle in den dunklen Vorstellungen des „Empfängnistotemismus" (WUNDT, Elemente der Völkerpsych. S. 179) mag man denken — als dem Repräsentanten des Gottwidrigen, der Todesmacht — die Gottheit als die Lebensmacht gegenüber. GUNKEL hebt die Beziehungen der Paradiesesvorstellung zum Himmel und seinen Ordnungen mehrfach hervor und läßt schon ursprünglich Paradies und Himmel gleichgesetzt sein. In der uns vor-

---

andere Ende der Entwicklungsreihe (S. 7) die Künstler stellt, die als „die Größten unter uns verehrt" werden, so kann unter den „geheimen Gesetzen der Wirklichkeit", die er sie „belauschen" läßt, doch nur — im Unterschied von der wissenschaftlich bestimmbaren Gesetzmäßigkeit — die geheimnisvolle Übereinstimmung der Naturerscheinungen mit den höheren Gefühlen verstanden werden, kraft deren diese zu dichterischem Ausdruck gelangen, d. h. eben die Bildlichkeit, durch die der Mythus zum Vehikel religiöser Erkenntnis wird. Haben sich doch auch die größten Künstler an die uralten mythischen Vorstellungen angeschlossen und aus ihnen ihr Bestes geschöpft. Von solcher Bildlichkeit ist aber in der Betätigung der Einbildungskraft, welche mit Hilfe des Puppenkleids in der Fußbank die Puppe sieht, absolut nichts zu entdecken.

liegenden Gestalt des Mythus sind diese Beziehungen zurückgetreten, aber nur, um in der weiteren religiösen Ausgestaltung, auf welche für seine Bedeutung das Schwergewicht fällt, um so stärker hervorzutreten, bis zu jener völligen Gleichsetzung von Paradies und Himmel, im Sinn von vollendeter Gottesgemeinschaft, in den Worten Jesu am Kreuz zu dem Schächer: „Wahrlich, ich sage dir, heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein."

---

[Abgeschlossen den 5. März 1914.]

# Ja-u und Jahu.

Von Prof. D. Ed. König in Bonn.

Nicht die ganze Summe von Fragen, welche die Herkunft und den Sinn des Tetragramms betreffen und in meiner Geschichte der alttestamentlichen Religion (S. 156ff.) diskutiert worden sind, soll hier einer Erörterung unterzogen werden, sondern nur eine kleinere Reihe von Punkten, die mir noch als die dunkelsten erscheinen. Diese Punkte gruppieren sich aber um die Ausdrücke *Ja-u* und *Jahu*.

1. Im babylonisch-assyrischen Bereiche begegnet *Ja-u* z. B. schon im vierten Jahrtausend in *Lipuš-ja-um*, dem Namen einer Enkelin Narâm-Sins, und dazu gesellt sich *Arad-ja-u* (Diener von *Ja-u*).[1] Ferner der Name *Ja-u-m-ilu* tritt uns in einem Kontrakt aus der Hammurapiperiode entgegen, und in der etwa 1750 beginnenden kassitischen Periode der Geschichte Babyloniens findet sich *Ja-u-bani* (*Ja-u* ist Erbauer d. h. Schöpfer).[2]

Dieses Wort *Ja-u* ist neuerdings mehrmals einfach als ein Gottesname hingestellt worden,[3] aber HEHN a. a. O., S. 239 hat dagegen heftig klingenden Einspruch erhoben. Allerdings schon in den nächsten Zeilen sagt er bloß, daß „es verfehlt sei, das in Eigennamen sich so häufig findende *ja-u* unmittelbar [!] als Gottesnamen zu betrachten." Indes wie will er denn selbst dies Wort auffassen? Einer Anregung von STEPHEN LANGDON folgend, erinnert er S. 241 daran, daß *ja-u* auch „wo?" und „wer?" bedeutet. Ferner werde das Ideogramm *MU* = *ia* und *ia-u* gesetzt, und „das Ideogramm *MU* = *šumu* „„Name"", das auch für *nišu* = Wesen, Existenz, Persönlichkeit, Geist gebraucht wird, weist darauf hin, daß auch *ja-u* ursprünglich etwas wie Wesen, Existenz oder

1 JOH. HEHN, Die biblische und die babylonische Gottesidee (1913), S. 238. 243, wie ein *Arad-Ea* (DHORME, Choix de textes religieux assyro-babyloniens 1908, p. 395) und ein *Arad-Sin* (ROGERS, Cuneiform Parallels to the O. T. 1912, p. 248) erwähnt wird.

2 ALBERT T. CLAY, Personal names from Cuneiform Inscriptions of the Cassite period (1912), p. 83a.

3 Hauptsächlich von SAYCE in The Expository Times 1908, p. 424.

ähnliches bedeutete" (S. 242). Auch das stark hervorhebende *jāti* müsse ursprünglich etwas wie Wesen, Person oder ähnliches bedeuten. Deshalb fragt er (S. 243), ob es denn nicht ganz wohl möglich sei, daß *ja-u* die Bedeutung von „irgendeiner" erlangte, daß „das verallgemeinernde Pronomen statt des Gottesnamens gesetzt wurde". Eine Unterstützung für diese Deutung des *ja-u* findet er (S. 244) darin, daß die mit dem Element *ja-u* zusammengesetzten Namen „regelmäßig[1] kein Gottesdeterminativ vor sich haben."

Dieser Ableitungsversuch HEHNs wird freilich von einigen Stimmen mehr oder weniger vollständig verworfen. In einem Briefe an mich sagt CLAY: „I think Langdon's *jau* or *jāti* etc. is gross nonsense", und UNGNAD bemerkt[2]: „Manches von HEHN Angeführte, wie die Erklärung des babylonischen *jâti*, ist ganz unhaltbar." Indes UNGNAD hält doch nur für „verfehlt, im Namen Jahu einen Zusammenhang mit einem „„Wesen"", „„Existenz"" oder ähnlich bedeutenden Worte *ja-u* anzunehmen".[3] Ich meine aber, wenn das babylonische *ja-u* als ein aus Pronominalwurzeln erwachsenes Gebilde mit dem Sinn „irgendeiner" hinreichend wahrscheinlich gemacht werden kann, dann konnte dieses Sprachgebilde zu einem Ausdruck für „Gott" werden. Denn dann läßt es sich in einen weiteren Zusammenhang bringen. Gott wäre da als das große logische Subjekt gemeint und deshalb als „er" (oder „es") überhaupt bezeichnet, wie dies in vielen Stellen ja tatsächlich geschieht. Denn so wird Gott zu der den ganzen Kontext beherrschenden und im Zusammenhang selbstverständlichen Größe, also zum sogenannten logischen Subjekt oder Objekt z. B. in folgenden Sätzen: „davon, daß er mit ihm redete" Exod 34 29$^{b}$; „er stellt her" Jes 26 1$^{b}$ 34 11$^{b}$, wo „er" sich mehr, als „man" und die passive Fassung von Targum, LXX, Peš. und Arabs empfiehlt; etc.; Hi 3 20$^{a}$, wo *jittēn* „er gibt" heißt und nicht mit BÖTTCHER (Lehrbuch II, 144) als „es gibt" zu deuten ist, und solcher Fälle finden sich sehr viele im Hiobgedicht und weiterhin.[4] Man vergleiche auch „Er möge schreiben dein Geschick für mich!"[5] Mit dem „er" ist selbstverständlich Gott gemeint. In babylonisch-assyrischen Texten konnte ein Begriff wie „irgendeiner" um so leichter zu einem Hinweis

[1] Er meint: in der Regel.

[2] In der Besprechung von HEHNs Buch in der Th. Lit.-Ztg. 1913, Sp. 422.

[3] Daß „Wesen, Existenz" in dem Ausdruck *ja-u* zu einer Gottesbezeichnung geworden sei, hält allerdings S. LANDERSDORFER in der OLZ 1914, col. 75 für möglich.

[4] Besprochen in meiner Stilistik, Rhetorik, Poetik, S. 115f. 181; vgl. S. 243 über Gott als den großen logischen Vokativ religiöser Texte.

[5] G. DALMAN, Palästinischer Diwan (1901), S. 29.

auf Gott werden, als in ihnen die Vorstellung „ein Gott, den ich nicht kenne" oder „eine Göttin, die ich nicht kenne" eine ziemlich große Rolle spielt.[1]

Am wahrscheinlichsten so wurde *Ja-u* zu einem Exponenten von „Gottheit" und mindestens zu einem Mittelding zwischen einem allgemeinen Hinweis auf Gott und einem Gottesnamen. Zu dieser Einschränkung veranlaßt jedenfalls der oben erwähnte Umstand, daß die mit *Ja-u* zusammengesetzten Eigennamen meistens in der Keilschrift des Gottesdeterminativs entbehren. *Ja-u-bani* hat das Gottesdeterminativ nicht, wie man bei CLAY, Personal names etc., p. 83a sieht, wo z. B. in *I-bal-Dagan* das letztere Wort mit dem Gottesdeterminativ versehen ist. *Ja-u* hat dieses nur in *Ja-u-bi'di*, dem Namen eines Patrioten in Nordsyrien, vielleicht weil als sein Name auch *Ilu-bi'di* erwähnt wird.[2]

Es gibt manche Spuren, die es bezeugen, daß dieser Ausdruck *Ja-u* in mehreren Gegenden Vorderasiens bekannt war. Man denke auch an Bai-ti-ja, einen westpalästinischen Ortsnamen aus der Liste des Pharao Thutmes III. (um 1500), und über Abijja usw. kann man in meiner Geschichte S. 159f. und 169 vergleichen. Dieses *Ja-u* hat direkt seinerseits nichts mit dem Tetragramm zu tun.[3] Wenn man aber jenen alten Exponenten für Gott bei den vormosaischen Hebräern bekannt sein läßt und ihn als ältere Grundlage des Tetragramms ansieht, so wird nach meiner Meinung allen erkennbaren alten Traditionsmomenten Genüge geleistet.

2. Wenden wir uns nun zu der Form *Jahu* und untersuchen

a) das tatsächliche Auftreten von *Jahu*.

α) Zunächst im keilschriftlichen Bereiche begegnet „*Ja-u-ḫa-zi* von Juda" in dem Bericht Tiglathpilesers IV. über seine westländischen Tributäre (wahrscheinlich verfaßt im Jahre 728).[4] Damit ist der König Achaz von Juda gemeint. Also die Assyrer vernahmen diesen Namen noch in seiner unabgekürzten Form יְהוֹאָחָז und, was die Hauptsache ist, sie hörten am Anfange des Wortes die Konsonanten Jod und Waw noch mit *a* und *u* sprechen. Daß bei der keilschriftlichen Wiedergabe des gehörten Namens die Form *Ja-u* geschrieben wurde, läßt sich aus

1 H. ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete I, 22 etc.

2 UNGNAD bei GRESSMANN, Altorientalische Texte etc. I, S. 117: „*Jau-bi'di* (= *Ilu-bi'di* auf der vorhergehenden Seite) von Hamat, ein zur Herrschaft unberechtigter Bauer (?), ein böser Hettiter, trachtete nach der Herrschaft über das Land Hamat."

3 Diese richtige Erkenntnis von DAICHES in dem Aufsatze „Kommt das Tetragramm in den Keilinschriften vor?" (ZAss 1908, S. 127, Anm. 2) hätte er nicht auf S. 135 wieder fraglich sein lassen sollen.

4 UNGNAD bei GRESSMANN, Altorientalische Texte etc. I, S. 116.

mehr als einem Grunde, vielleicht auch aus der Bekanntheit jenes oben in Nr. 1 behandelten Ausdrucks *Ja-u* erklären. Jedenfalls aber schrieb man in neubabylonischer (nach 625 liegender) Zeit *Ja-ḫu-u* oder *Ja-a-ḫu* oder *Ja-a-ḫu-ú* (mit oder ohne das Gottesdeterminativ) für das יהו, das am Anfange von zusammengesetzten Namen steht. So liest man auch *Ja-a-ḫu-na-tan-nu* für יהונתן auf einem aramäisch geschriebenen Girowechsel.[1] Demnach hörten auch die Babylonier die Konsonanten יהו am Anfange von Namen mit den Vokalen *a* und *u* aussprechen. Dies war auch ganz natürlicherweise die ältere Vokalisation dieser Konsonanten, und daraus entwickelte sich die im massoretischen Hebräisch gegebene Aussprache *Jehó*, indem das frühere *a* einen färbenden Einfluß auf das *u* ausübte und dann, indem es auch nicht einmal den Vorton besaß, selbst sich zu dem unbestimmteren Laut *ĕ* verkürzte, bis dann bekanntlich der Spiritus asper zwischen den beiden Vokalen meist übergangen wurde und die Vokale zu *ô* zusammenflossen, also *Jehô* zu *Jô* wurde.

β) Im Hebräischen des Alten Testaments tritt die Form *jáhu* bloß am Schlusse von zusammengesetzten Namen auf. Einige Beispiele dafür sind nur höchstens deswegen zu geben, weil an ihnen veranschaulicht werden kann, wie in ebendemselben Namen die Form *jahu* dann mit begreiflichem Verhallen des auslautenden Vokals endlich zu bloßem *jah* wurde. Berühmt ist ja der Fall, daß der Name des Königs Hiskia in II Kön 18 13 und 17 ff.—20 21 die längere Form *Chizḳijjahu* 29 mal, aber in dem Abschnittchen 18 14—16, das auch in dem Paralleltext Jes 36—39 fehlt, fünfmal die kürzere Form *Chizḳijja* begegnet. Interessant ist auch noch die Beobachtung, daß bei einem bedeutenden Manne, wie es der Prophet Jesaja war, sich die längere Form *Ješaʒjáhu* durchaus in den alttestamentlichen Schriften, auch den spätesten, erhalten hat (II Chron 26 22 32 20 32), und er erst in nachbiblischen Schriften, wie z. B. in der massoretischen Überschrift seines Buches, *Ješaʒjah* genannt wird, während andere gleichnamige Personen schon im alttestamentlichen Schrifttum mit der kürzeren Namensform *Ješaʒjah* auftreten (1 Chron 3 21 etc.).

Übrigens konnte das am Wortschlusse stehende *jáhu* durch *ja-u* hindurch auch zu *jāv* oder *jāw* werden. Dies dürfte aber in den Namen gemeint sein, die 1909/10 auf den zu Samaria ausgegrabenen Ostraka gefunden worden sind, wie z. B. in עגליו, *ʒEgeljāv* (Kalb oder Jungstier

[1] So keilschriftlich in den Texten aus dem Bankgeschäft von Murašû bei Daiches a. a. O., S. 132.

ist Jahwe zu Bethel usw.). Allerdings dafür, daß der am Ende stehende Konsonant ו für sich allein den Vokal *u* anzeige, wie mir (in der OLZ 1913, 110) KITTEL es zu meinen schien, besäßen wir keinen Anhalt. Aber *v* (resp. *w*) hinter *a* kann gemeint sein, wie mehrmals (Gen 33 4 etc.) in der Suffixsilbe *āw*, und es gibt mindestens einen sicheren Anlaß zu diesem Urteil. Dieser liegt in der Benennung ebenderselben Person, des Nachfolgers von Rehabeam, mit *'Abijjahu* (II Chron 13 20f., wo allerdings Dittographie des ו vorliegen könnte), mit *'Abijjam* (I Kön 14 31 15 1 7f.) und mit *'Abijjah* (I Chron 3 10 II Chron 11 20 22 12 16 13 1ff.). Vielleicht soll so auch אֲחִיאָם II Sam 23 33 gedeutet werden: „Mein Bruder ist Jahwe" (HEHN a. a. O., S. 225) obgleich zuerst wahrscheinlicher mit GRAY (vgl. mein WB. 11ab) gemeint war אֲחִיאֵם „Bruder der Mutter", sodaß das Kind nach seinem Onkel von mütterlicher Seite genannt wäre. Über *w* = *m* siehe sofort! — Die Aussprache *ʾEgeljô*, die ich früher vorzog, ist doch weniger wahrscheinlich, weil in den Schlußsilben *jáhu* das *a* nicht den Ton verlor, wie am Anfang eines zusammengesetzten Eigennamens.

Das auslautende *jahu* zeigt sich auch in keilschriftlicher Transkription: Bei „*ʿAzrija-u* vom Lande Jaûdi"[1] könnte jenes oben in Nr. 1 erwähnte *ja-u* vorliegen. Aber der König Hiskia wird im Bericht Sanheribs über seinen Zug gegen Juda im Jahre 701 (bei GRESSMANN I, S. 120) in der Form *Ḫazaḳija-u* geschrieben, worin auch *ja-a-u*, aber auch bloß *Ḫazaḳia-u* vorkommt. Ebenso begegnet *Nadbi-ja-u* (bei DAICHES S. 133) und *Natanja-u* (bei HEHN S. 226).

Aber zeigt sich nun *jahve* resp. *jawa*, oder *jahu*, oder bloßes *jah*, oder was sonst in der neubabylonischen Schlußsilbe *jâma?*

Nämlich in vielen Namen aus der Zeit des Darius Hystaspis usw. findet sich als letzter Bestandteil das keilschriftliche *ja-a-ma*. Darin erblickten mehrere[2] das volle Tetragrammaton oder *Jawa*. Aber dies ist schon von DAICHES in einer sehr verdienstlichen Darlegung a. a. O., S. 127ff. als unbegründet erwiesen worden. Aus der Reihe seiner Gründe sei nur dieser angeführt, daß nirgends babylonisches *ma* für hebräisches oder überhaupt westsemitisches *va* gefunden wird. Auch deshalb, weil niemals von einem babylonischen Schreiber gehört werden konnte, daß ein jüdischer Name auf *jahve* oder *jahva* auslautete, kann er durchaus nicht beabsichtigt haben, diese Silben durch das *jâma* aus-

[1] Erwähnt bei Tiglathpilesers IV. Zug gegen dieses nordsyrische Land im Jahre 738 (GRESSMANN I, S. 113; auch bei HEHN a. a. O. S. 244).

[2] PINCHES, HOMMEL (Aufsätze etc. I, S. 2) und noch z. B. HEHN, S. 232.

zuprägen. — In diesem babylonischen Auslaut *jâma* ist nicht einmal ein Ersatz für auslautendes hebräisches *jahu* zu sehen. Denn wo dies am Wortschlusse gehört wurde, ist es ja auch wirklich, wie oben belegt wurde, keilschriftlich wiedergegeben worden. — DAICHES meint nun, bestimmt behaupten zu können, daß das erwähnte neubabylonische *jâma* nur ein Ersatz für jüdisches *ja(h)* sein könne. Denn eine erschöpfende Beobachtung hatte ihm gezeigt, daß die alttestamentlichen Namen, deren zweiter Bestandteil das Tetragramm ist, später alle nicht mehr *jahu*, sondern nur noch *jah* besitzen. Z. B. in den Büchern Esra und Nehemia werden 250 solche Namen auf *jah* gelesen, und z. B. *Ṭobijjah* (Neh 2 10 etc.) erscheint als *Ṭub-jâma*. Auch in den Elephantine-Urkunden fand er bis dahin (1908), daß die betreffenden Namen nur noch auf *jah* auslauten.[1] Deshalb folgerte DAICHES, daß nur solche hebräische Namen auf *jah* in den neubabylonischen Namen auf *jâma* wiedergegeben seien, obgleich er selbst offen sagte, für das *ma* eine befriedigende Erklärung nicht geben zu können, und es nur als möglich hinstellte, daß dieses *ma* zur Unterscheidung der Namen mit dem jüdischen *ja* (= Jahwe) von andern Wörtern auf *ja* geschrieben worden sein könne. — Aber dieser Ansicht dürfte doch die folgende vorzuziehen sein. Die oben besprochene Schreibweise auf den zu Samaria gefundenen Ostraka, wie z. B. ידעיו, zeigt, daß auch die Aussprache mit der Schlußsilbe *jāv* oder *jāw* sich gebildet hatte. Diese darf nach ihrem Fundort auf den Etiketten von Weinkrügen usw. als die volkstümliche angesehen werden. Für *jāw* konnte nun aber auch leicht *jām* gehört werden, weil doch bekanntermaßen die beiden Labiale *w* und *m* im Hebräischen selbst und interdialektisch oft wechselten.[2]

γ) *Jahu* begegnet endlich auch als selbständige Form des Namens für den ewigen Gott Israels. Dies geschieht zwar nicht im althebräischen Schrifttum, aber erstens auf Krugstempeln, die bei der Ausgrabung Jerichos entdeckt worden sind.[3] Sie gehören, wie auch durch die neuesten Funde bestätigt worden ist, der nachexilisch-jüdischen Ansiedelung an. Zweitens ist in den Texten aus Elephantine nie das

---

[1] In SACHAUs Ausgabe der „Aramäischen Papyri und Ostraka etc." (1911) habe ich aber neben unendlich vielen Namen mit bloßem *jah* doch auch drei mit *jahu* gefunden: אביהו 26 20 (also *Abijjahu*); ברי[ע]הו 68, 2 4 (also *3Obadjahu*) und עבתיהו 32 3 (also *3Anathjahu*). Aber solche Namen würden gemäß dem Obigen keilschriftlich mit *ja-u* am Ende geschrieben worden sein.

[2] Viele Belege gibt mein Lehrgebäude II, 459; DELITZSCH, Ass. Gr. § 44.

[3] SELLIN in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Nr. 41 (Dez. 1909), S. 26.

Tetragramm יהוה, sondern stets die Form יהו (neben drei יהה) verwendet, und daß damit *Jahu* gemeint ist, dürfte nunmehr sicher gezeigt worden sein.[1]

b) Die letzte Frage betrifft das zeitliche und genetische Verhältnis, in welchem *Jahve* und *Jahu* zu einander stehen.

Nach dem Zeugnis des althebräischen Schrifttums, das sich doch auf jeden Fall über eine längere Reihe von Jahrhunderten ausdehnt, ist *Jahve* die grundlegende Form gegenüber *Jahu* gewesen. Selbst wenn man kein entscheidendes Gewicht darauf legen zu dürfen meint, daß eben das Tetragramm der Deutung zugrunde liegt, die von dem seit der mosaischen Epoche in den Vordergrund des israelitischen Bewußtseins tretenden Gottesnamen gegeben wird (Ex 3 14), gibt es doch hinreichend sichere Beweise für den primären Charakter von *Jahve* gegenüber *Jahu*. Denn es ist schon der natürliche und auch tatsächliche Hergang der Sache, daß im Sprachgebrauch für die Bildung theophorer Eigennamen kürzere Gestalten, die von Gottesbezeichnungen vorhanden waren, gewählt wurden. Wie nicht Elôªh, sondern das kürzere El in Zusammensetzungen verwendet wurde, so auch statt *Jahve* die kürzeren Formen *Jahu*, *Jeho* usw., und es läßt sich ja verfolgen, wie diese Kurzformen in der immer späteren Zeit immer noch stärkere Verkürzungen erfuhren. Oder blieb vom Tetragramm schließlich nicht nur noch ein auslautendes *i* übrig? Gewiß z. B. neben אֲוִיָּה bildete sich אָוִי (Num 26 16 Neh 10 10) usw. Das wichtigste Moment ist aber folgendes. Nach dem Auftreten des Tetragramms in Moses Epoche dauerte es erst längere Zeit, bis kürzere Gestalten dieses Namens *Jahve* in der Eigennamenbildung heimisch wurden.[2] Folglich waren die kürzeren Gestalten nicht schon vor dem Tetragramm im Sprachgebrauch vorhanden, sondern bildeten sich erst hinterher daraus.

Dem gegenüber wird neuerdings vielfach die Meinung vertreten, daß *Jahu* und *Jahve* nicht nur von vorn herein bei den Israeliten nebeneinander gestanden hätten, sondern *Jahu* auch die dem Tetragramm zugrunde liegende Form gewesen wäre.[3] Aber diese Behauptung wird dem im vorigen Absatz dargelegten Tatbestande nicht gerecht.

Das einzige wahrscheinliche Urteil über das zeitliche und genetische Verhältnis von *Jahve* und *Jahu* kann deshalb nur dieses sein. *Jahu*

---

[1] Vgl. meinen Artikel „*Jahu*, oder *Jaho*?" und auch den von LEANDER in der OLZ 1913, 107ff. und 134f.

[2] NESTLE, Die israelitischen Eigennamen 71; meine Einleitung 204f. 206.

[3] So besonders HEHN, Die biblische etc. (1913), S. 224: „Jahu ist die ältere, Jahve die jüngere Gestalt des Namens."

wurde, nachdem es als Kurzform des Tetragramms seit der ersten Königszeit in den zusammengesetzten Personennamen immermehr gebräuchlich geworden war, auch zu einer selbständigen Gestalt des Gottesnamens Jahve im Volksmunde und in den mehr geschäftsmäßigen, profanen Aufzeichnungen. Daß aber *Jahu* auf den aus später Zeit zu Jericho gefundenen Krugstempeln die populäre Form des Tetragramms war, wird auch dadurch bezeugt, daß daneben ebenda die noch kürzere Form *Jah* zehnmal begegnet.[1] Damit stimmt es auch zusammen, daß etwa in derselben Zeit *Jahu* auch in den Briefen und sonstigen Aufzeichnungen des „jüdischen Heeres" zu Elephantine auftritt. Nachdem die Kurzformen einmal in den Gebrauch der naturgemäß zu ihnen greifenden volkstümlichen Sprechweise eingedrungen waren, war es aber kein Wunder, daß sie auch überhaupt mehr zur Geltung kamen, und dadurch wird es verständlich, daß bei Späteren neben Ἰαβέ und Ἰαουέ mehrfach auch z. B. Ια auf Papyri usw. auftritt (OLZ 1913, 111). Auch die in der nachexilischen Geistesentwicklung Israels bekanntlich sich zeigende Scheu vor dem Gebrauche des Tetragramms[2] kann mit dazu geholfen haben, daß es gern durch abgekürzte Gestalten desselben ersetzt wurde.

So scheint sich mir in dem Verhältnis von *Jahve* zu *Jahu* eine natürliche und klare Entwicklung widerzuspiegeln.

---

[1] Sellin in den Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Nr. 41, S. 26.

[2] Belegt in meiner Schrift „Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung", (1914), S. 12f.

---

[Abgeschlossen den 28. Agust 1914.]

# Die neuesten Ausgaben des Traktats Pesachim in ihrer Beurteilung des Einzelkelchs beim christlichen Abendmahle.

Von Prof. Dr. Friedrich Spitta in Straßburg i. E.

Die Diskussion über den Gebrauch eines Gesamtkelches oder einzelner Kelche für jeden Teilnehmer beim christlichen Abendmahle, die seit 12 Jahren[1] mit mehr oder weniger Leidenschaft in den kirchlichen Kreisen geführt worden ist, hat sich naturgemäß auch zur Untersuchung der Frage gewandt, wie sich das Judentum beim Passah und überhaupt bei den religiösen Mahlzeiten zu der Frage: Gesamtkelch oder Einzelkelch, gestellt habe und stelle. Zunächst war man schnell bei der Hand, die jüdische Praxis mit der traditionell christlichen zu identifizieren.[2] Ja, selbst ein alttestamentlicher Fachgelehrter[3] konnte sich darüber wundern, daß bei einem Passahmahle in der Gegenwart Einzelbecher gebraucht wurden, und daß man seine Frage, ob das auch im Altertum Sitte gewesen, bejaht habe, so daß er sich zu dem Schlusse veranlaßt sah, Jesus werde dann wohl von dem sonstigen Gebrauch des Judentums abgewichen sein.

Dieser Sachlage hat S. LANDAUER durch eine kurze, auf die Quellen zurückgehende Abhandlung ein Ende gemacht,[4] mit dem Resultate, daß bei den religiösen Mahlzeiten der Juden bis auf diesen Tag der Einzelbecher und nicht der Gesamtkelch gebraucht worden sei. Dieses maßgebende Urteil ist denn auch von den beiden neuesten Herausgebern

---

1 Als einleitende Abhandlung ist zu nennen R. BÜRKNER, Der Abendmahlskelch, Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst VII (1902) S. 338. — Eine vorläufige Zusammenfassung der Bewegung bietet mein Buch: Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier. 1904.

2 So vor allem G. KAWERAU in den Deutsch-evangelischen Blättern XXIX, 8, S. 582.

3 P. VOLZ, Ein heutiger Passahabend. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, VII, 250.

4 Der Einzelbecher beim jüdischen Mahle. Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, IX (1904), S. 363.

des Traktats Pesachim ohne weiteres angenommen worden,[1] aber ohne daß dadurch für die kirchliche Streitfrage eine runde Entscheidung gewonnen wäre. Und das ist um so merkwürdiger, als der eine von ihnen, H. L. STRACK, der Praxis des Einzelkelchs offenbar ebenso antipathisch gegenübersteht, wie der andere, G. BEER, sympathisch. Es verlohnt sich der Mühe, ihren Ausführungen kritisch nachzugehen.

Nach STRACK ist Jesu letztes Mahl als Passahmahl genossen worden. Er beruft sich dafür auf alle vier Evangelien: ausdrücklich werde das Mahl als solches bezeichnet Mt 26 17ff. Mc 14 12ff. Lc 22 7ff.; aus dem Bericht Joh 18 1ff. ergebe sich dieses Datum insofern, als die Mahlzeit zu Jerusalem stattfinde, wie es für Schlachtung und Genuß des Passahlamms gesetzliche Vorschrift war, während sich Jesus sonst in jener letzten Zeit nach Bethanien zurückzuziehen pflegte. Dieses Datum kann STRACK durch das vierte Evangelium mit keiner Silbe belegen; aber auch das dritte weiß nichts davon, sondern berichtet ausdrücklich, daß Jesus am Tage im Tempel gelehrt, die Nächte aber am Ölberg zugebracht habe (21 37). Nur bei den beiden ersten Synoptikern finden wir die Ansicht von dem täglichen Zurückkehren Jesu nach Bethanien; dort stehen sie im Zusammenhang mit den bei Lukas nicht vorhandenen Perikopen von der Verfluchung des Feigenbaums und von der Salbung in Bethanien, die offenbar erst später in die synoptische Grundschrift eingefügt worden sind.[2] So kann für den Passahcharakter des letzten Mahles Jesu der Ort, wo es stattfand, nichts aussagen, und es wird wohl dabei bleiben, daß die Charakteristik desselben in Joh 13 2 deutlich genug zeigt, daß es sich um eine gewöhnliche Mahlzeit ohne Festcharakter handelt. — Außerdem soll nach STRACK bei den Synoptikern das Essen als Passahmahl dargestellt sein durch den Anschluß an den Ritus der Passahfeier, namentlich das Eintauchen in die Schüssel Mc 14 20 Mt 26 23 und den Lobgesang, das Hallel, Mc 14 26 Mt 26 30. Zunächst ist festzustellen, daß diese Züge bei Lukas fehlen; sodann, daß der erste keine spezifische Ostersitte ist, und daß die Deutung des ὑμνήσαντες auf das

[1] HERMANN L. STRACK, P$^{e}$sachim, der Mišnatraktat Passafest, mit Berücksichtigung des Neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin Nr. 40), 1911. Leipzig, Hinrichs, S. 8*—12*. — G. BEER, Pesachim (Ostern). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang (Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung herausg. von G. BEER und O. HOLTZMANN), 1912, Gießen, Töpelmann, S. 92ff.

[2] Vgl. J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, 1903, S. 95. 116. — F. SPITTA, Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium, 1912, S. 307ff., 370.

Hallel nicht notwendig, wenn auch wahrscheinlich, ist.[1] — Daneben führt nun STRACK die Gründe auf, die sich aus den Synoptikern selbst dafür ergeben, daß Jesus Todestag nicht auf den 15., das letzte Mahl also nicht auf den 14. Nisan gefallen sein könne. Die damit erwiesene Unstimmigkeit der synoptischen Berichte will er nun aber nicht beseitigen durch ein „Zerhauen des Knotens, d. h. die Annahme eines Irrtums bei Markus, dem Matthäus und Lukas gefolgt seien." So führt er denn noch einmal die Möglichkeit vor, Jesus könne als „Herr über den Sabbat" (Mc 2 28) das Passahmahl einen Tag früher gefeiert haben, die er offenbar selbst nicht ernst nimmt.[2] Noch weniger ernst zu nehmen ist aber seine wirkliche Meinung, die BEER mit Recht „eine der Verlegenheitsauskünfte, um die Tradition zu retten" nennt. Mit Berufung auf JECH. LICHTENSTEIN in Leipzig weist er darauf hin, daß manche, unter ihnen vielleicht auch Jesus, den Anfang des Monats Nisan und deshalb auch die Zeit des Passahmahles einen Tag früher berechnet hätten. Eine solche, von der allgemeinen, gesetzlich fixierten Sitte abgehende Praxis Jesu „auf Grund eigener Neumondsbeobachtung" ist schon an sich das Wunderlichste, was sich ersinnen läßt, wird aber auch durch die chronologischen Daten Mt 26 2 17 Mc 14 1 12 Joh 13 1, die sich auf die allgemeine, nicht auf eine spezielle Osterfeier Jesu, beziehen, unmöglich gemacht; vgl. noch besonders Lc 22 7.

Die auch von STRACK im Grunde zugestandene Unstimmigkeit in den Synoptikern wird nicht wie ein Knoten zerhauen durch den Nachweis, daß das der Gesamtdarstellung widersprechende Datum vom Passahcharakter des letzten Mahles nur durch die der synoptischen Grundschrift nicht angehörige Perikope von der Vorbereitung des Mahles hereingekommen ist.[3] Diese aber ist selbst wohl veranlaßt durch das Wort Jesu Lc 22 15f.: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅπου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Es bezieht sich hier πάσχα nicht auf die Mahlzeit, zu der sich Jesus eben niedersetzt und an der er doch tatsächlich teilnimmt (wenn auch ohne Weingenuß; vgl 22 18), sondern auf das nach 22 1 (vgl. auch Joh 18 28) nahe bevorstehende Osterfest. Die natürliche Deutung der Stelle ist nur durch Einschub der Perikope von der Vorbereitung des letzten Mahles verdunkelt worden. So wird sich also wohl auch STRACK zu der Ansicht bequemen müssen,

[1] Vgl. G. BEER, a. a. O. S. 96. 99.

[2] Vgl. BEER S. 95.

[3] Vgl. F. SPITTA, Die synoptische Grundschrift S. 375.

daß das letzte Mahl Jesu in keiner Weise ein Passah war. — Wie stellt er sich nun zu der Frage, ob man bei Jesu letztem Mahle aus einem Gesamtkelche oder aus einzelnen Bechern getrunken habe? Er sagt mit Berufung auf LANDAUER: „Das ältere Judentum hat bei seinen religiösen Mahlzeiten einen Gesamtbecher nicht gekannt . . . Auch war das Trinken aus einem gemeinsamen Becher nicht üblich. Aber das ist kein Beweis gegen das meines Erachtens aus dem einfachen Wortlaut des Neuen Testamentes zu Folgernde." Es fragt sich nur, wie es sich mit jenem „einfachen Wortlaut" verhält. Es hat sich bisher wiederholt gezeigt, daß sich die beiden ersten Synoptiker oft und nicht zu ihrem Vorteil vom Texte des Lukas unterscheiden. Mc 14 23 heißt es: λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες; bei Mt 26 27 wird die Handlung der Jünger schon in die Aufforderung Jesu verlegt: πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες. Es läßt sich nicht leugnen, daß die nächstliegende Auffassung dieser Worte die ist, daß die Tischgenossen alle dieses eine Trinkgefäß an den Mund gesetzt haben, wenn auch die Auffassung, daß sich ἐκ auf den das Gefäß füllenden Stoff beziehen kann, nicht ohne weiteres abzuweisen ist.[1] Anders liegt die Sache bei Lukas, wo wir in dem ersten Wortpaar beim Abendmahl 22 15—18 die ältere Überlieferung haben gegenüber dem zweiten Paar v. 19f.[2] Dort (v. 17) heißt es: δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς. Von einem Trinken aus dem Becher Jesu ist nicht die Rede, sondern von einem Verteilen des diesen Becher füllenden Weines unter die Jünger. Wenn damit nichts anderes ausgesagt sein sollte, als was die beiden ersten Synoptiker berichten, wozu dann dieser umständliche Ausdruck? — Diesen zwei verschiedenen Auffassungen steht der Ausdruck im zweiten Wortpaar des Lukas indifferent gegenüber: καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων. Das ὡσαύτως bezieht sich zurück auf das über das Brot Bemerkte: λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων. Vom Geben des Bechers an die Jünger ist ebensowenig die Rede wie vom Geben des gebrochenen Brotes. So wenig aber bei diesem die Meinung sein dürfte, daß ein jeder ein Stück vom Mazzen abbeißen, sondern daß er ein Stück abbrechen, bzw. ein schon abgebrochenes Stück an sich nehmen sollte; so wenig muß aus dem ὡσαύτως geschlossen werden, daß ein jeder Jesu Kelch an die Lippen setzen sollte. Noch weniger kann man aus dem

[1] F. SPITTA, Die Kelchbewegung in Deutschland, S. 157ff.

[2] J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci, S. 124. Das Evangelium Lucae, 1904, S. 122. — F. SPITTA, Die synoptische Grundschrift, S. 377ff.

verwandten Berichte des Paulus 1 Kor 11 23—25 für ein Trinken aus demselben Gefäße gewinnen. Auch hier knüpft die Bemerkung über den Becher: ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων an das Wort über das Brot an: ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν. Aber vom Brote wird nur ausgesagt, daß Jesus es mit Dankgebet gebrochen, nicht, daß er es seinen Jüngern gereicht habe. So ist es mir ganz unbegreiflich, wie STRACK sagen kann, auch 1 Korr 11 25 werde der für Jesu Handeln wichtige Kelch nach der Mahlzeit herumgereicht. Die Verkündigung des Todes Jesu beim Brotbrechen und beim Ergreifen des Bechers wird im Bericht des Paulus betont. Daß bei den Mahlzeiten, die man δεῖπνον κυριακόν nannte, nicht Ein Brot und Ein Becher gebraucht sein kann, ergibt sich schon aus den Mißständen, die dem Paulus Anlaß zu seiner Ausführung gegeben (11 20—22). Das ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Kor 10 16 aber weist so wenig auf einen einzigen Becher bei der Mahlzeit hin, als der entsprechende Ausdruck im Ritus der Passahmahlzeit.[1]

Bei dieser Sachlage wird man begreifen, daß STRACK seine Untersuchung schließlich doch in die Bemerkung auslaufen läßt: „Will man nicht annehmen, daß die Jünger aus dem von Jesus ihnen gereichten Kelche getrunken haben, so hätte man anzunehmen, daß sie aus diesem ihre kleinen vor ihnen stehenden Becher gefüllt haben."

Während STRACK wenigstens mit einer bedingten Annahme des Einzelkelches bei Jesu letzter Mahlzeit schließt, tritt BEER unbedingt für den Gesamtkelch ein. Es ist das jedenfalls ein Zeichen seiner Objektivität. Denn bezüglich der kirchlichen Praxis der Gegenwart redet er dem Einzelkelch das Wort: „Wer als evangelischer Christ an dem Gesamtkelch beim Abendmahl aus ästhetischen und hygienischen Gründen Anstoß nimmt, dem soll das Recht unbenommen sein, den Einzelkelch zu verlangen und zu trinken — sonst wäre der Protestant in seiner Freiheit gebundener als ein Jude." — Was ihn zu seinem von dem STRACKs unterschiedenen Resultate führt, ist zunächst solches, worin ich ihm völlig zustimmen kann. Mit einer Umsicht und Sicherheit, die mustergiltig ist, führt er den Beweis, daß Jesu Todestag nicht der 15., sondern der 14. Nisan, seine letzte Mahlzeit mit den Jüngern also kein Passahmahl gewesen sei. Für letzteres sei bis zur Gegenwart der Einzelkelch im Gebrauch. Das gilt vom letzten Mahle Jesu nicht ohne weiteres. Wenn auch im allgemeinen bei den Juden das Trinken aus gemeinsamem Becher

[1] Tr. Pesachim 10 2 4 7.

verpönt gewesen sei und zwar, nach den eigenen Zeugnissen, aus Ekel oder Ansteckungsgefahr, so fehle es doch nicht an Ausnahmen. Eine solche aber stelle das Abendmahl dar, wo mit unmißverständlicher Deutlichkeit von einem Gesamtkelch berichtet werde, den Jesus gesegnet und hernach seinen Jüngern dargereicht habe (Mc 14 23 Mt 26 27 Lc 22 17).

Nach meinen Ausführungen über STRACK bedarf es keiner längeren Auseinandersetzung darüber, wo der Fehler in BEERs Beweisführung liegt. Wohl ist in der synoptischen Darstellung viermal die Rede von einem Becher, den Jesus seinen Jüngern reicht; aber nur bei Markus-Matthäus wird er als Gesamtkelch charakterisiert, aus dem alle Jünger trinken sollen. Nach Lc 22 17f. ist es Jesu Kelch, den er selbst nicht leeren will und deshalb seinen Jüngern reicht, damit sie sich je einen Teil seines Weines in ihren Becher gießen.[1] Es fragt sich nun nur, welche von beiden Ansichten die wahrscheinlichere sei, die des Lukas, welche dem gewöhnlichen Brauch der Juden entspricht, oder die der beiden ersten Synoptiker, die nach BEER häufiger bei den Symposien der Griechen und Römer vorkommt. Sonst, z. B. bei den angeblichen Passahmahlriten bei Matthäus und Markus, zieht BEER die lukanische Darstellung vor. Überhaupt aber wäre es nicht der einzige Fall, wo im Texte der beiden ersten Synoptiker Einflüsse der griechischen Welt sich finden, die in den Parallelen bei Lukas nicht vorhanden sind.

Was die griechisch-römische Praxis betrifft, so habe ich wohl in meinen Ausführungen über den Gebrauch eines gemeinsamen Trinkgefäßes etwas flüchtig geurteilt und die auch auf diesem Gebiete nachweisbaren ästhetischen und hygienischen Bedenken zu stark betont. Für die Entscheidung der Frage nach dem Vorgang Jesu hängt davon nichts ab; und ebensowenig für die paulinische Praxis, wie bereits oben (S. 57) bemerkt. Von größerer Wichtigkeit wäre es, wenn auf jüdischem Gebiete nachgewiesen werden könnte, daß man gar nicht so selten von der Praxis des Einzelbechers abgewichen sei. Diesen Eindruck erweckt halb und halb das, was BEER in der Fußnote S. 98 mitteilt. Um hier ganz sicher zu gehen, habe ich noch einmal meinen verehrten Kollegen, Professor Dr. LANDAUER, gebeten, sich zur Sache zu äußern, und dieser hat mir gütigst folgende Auseinandersetzung übergeben, die ich ohne irgendwelche Zusätze meinerseits mitteile:

„Die Auseinandersetzung von BEER auf S. 98 seines Buches gibt mir

---

[1] Vgl. zu dem Ausdruck διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς LXX Ps 15 5: κύριος ἡ μερὶς τῆς κληρονομίας μου καὶ τοῦ ποτηρίου μου.

Veranlassung, mich nochmals zur Sache zu äußern. BEER verschweigt, daß ich selbst (auf S. 163 in F. SPITTAS Die Kelchbewegung) die Stelle von Berakhoth 51 beibringe und zu den seltenen Fällen zähle, in welchen ein Becher, aus welchem man getrunken, andern gereicht werde. Doch das ist mir nebensächlich. Ich melde mich bloß zum Wort, um die für Theologen interessante Stelle zu betrachten und schließlich zu zeigen, daß auch sie vielleicht unter die allgemeine Regel fällt.

Es wird hier über den Becher beim „Segensspruche" (*Berākha*) d. h. über jenen verhandelt, aus dem man im Anschluß an das Tischgebet (*Birkhath ha māzōn*) zu trinken pflegte. Von ihm behauptet R. Zēra im Namen des R. Abbāhū, man habe rücksichtlich seiner 10 Dinge bestimmt. Die Redaktion — nicht R. Zēra, wie BEER fälschlich interpretiert — fügt dann hinzu, *und manche sagen*, man schicke[1] ihn auch den Hausleuten als Geschenk. Salomo Isaki versteht darunter die Hausfrau, nach einem vom Talmud selbst weiter unten gegebenen Kommentar. In den Hss. und in alten Zitaten fehlen die Worte *und manche sagen*, durch welche der Redaktor seine Zusätze zu kennzeichnen pflegt, und RABBINOVICZ in seinen Variae lectiones mag recht haben, daß wir die Glosse dem Umstande zu verdanken haben, daß man in der vorausgegangenen Aufzählung schon eine 10-Zahl herausgerechnet hat.

Im Gegensatz zu dem Dictum des R. Zēra, weiß R. Jochanan nur von einer Vierzahl — nicht Zehnzahl — zu berichten und weiß auch nichts von einer Sendung des Bechers an die Frau. Auch der jerusalemische Talmud kennt das nicht.

Verschiedene dieser 10 „Dinge" werden nun im Talmud näher besprochen und zu dem letzten, das uns besonders interessiert, eine Geschichte erzählt von einem Mahle,[2] bei dem Ulla, aus Artigkeit, den Becher dem Gastgeber überreicht und darüber zur Rede gestellt wird, warum er ihn nicht lieber der Hausfrau geschickt. Daß Ulla selbst vorher davon gekostet habe, steht gar nicht da, und ich möchte mich heute eher dafür entscheiden, daß dies auch nicht der Fall war."

[1] Der Talmud setzt hier voraus, daß die Frau bei dem Mahle nicht zugegen ist, vermutlich weil fremde Männer daran teilnehmen, wie z. B. bei der im Anschluß an diesen Ausspruch erzählten Geschichte.

[2] BEER hält fälschlich die Form כרוך für einen Singular.

[Abgeschlossen den 8. April 1914.]

# Miscellen.

## 1. Jdc 9 28.

Bekanntlich verdanken wir WELLHAUSEN das Verständnis dieser schwierigen und vielbehandelten Stelle. Er schrieb schon 1871 im Vorwort zum Text der Bücher Samuelis S. XIII: „אנחנו kann nur den אנשי חמור entgegengesetzt sein, man ..... vertausche υἱὸς Συχεμ und υἱὸς Ιεροβααλ". Daß anstatt des überlieferten ומי שכם nach LXX ומי בן שכם zu lesen ist, gibt sogar OETTLI zu, der auch gegen die übliche Auffassung des MT: *Wer ist Abimelech* [einerseits] *und wer Sichem* [andrerseits] ganz richtig einwendet, daß „מי das einemal verächtlich, das andremal in ehrendem Sinne zu verstehn unstatthaft erscheint". Aber die beiden Charakterisierungen Abimelechs müssen notwendig vertauscht werden. Der erste Fragesatz gibt so zu sagen das bloße Nationale, wie I Sam 25 10 cf. auch 18 18 und II Sam 20 1, während der Fragesatz mit הלא begründen muß, weswegen es unwürdig ist, ihm zu dienen. Daß Abimelech *der Sohn Jerubbaals* war, konnte ihn weder in den Augen Israels, noch in den der Sichemiten herabsetzen oder verdächtig machen, während seine sichemitische Abstammung ihn wohl den Sichemiten empfahl, aber geeignet war, in Israel Mißtrauen zu erwecken. Für den Sinn: *Ist er nicht ein Sichemit*, wäre aber, was bisher nicht genügend beachtet worden ist, ein הוא nicht wohl zu entbehren cf. I Sam 9 21, so daß die Auffassung von MOORE, BUDDE und NOWACK: *Haben nicht der Sohn Jerubbaals und Sebul sein Vogt* [ehedem] *den Hamorleuten gedient* (עֲבָדוּ statt עִבְדוּ) entschieden die Syntax für sich hat. Wir müssen, wenn wir jenen Sinn haben wollen — und mir scheint er notwendig — unbedingt הוא einsetzen. Das Entscheidende ist nämlich die von WELLHAUSEN in den Nachträgen gegebene Erkenntnis, daß Sebul nicht wirklich ein Beamter Abimelechs war, sondern durch diese Bezeichnung beschimpft werden soll. V. 30 stellt ihn uns als שר העיר vor. Sichem, damals noch kanaanäische Stadtrepublik, mußte natürlich eine Art von Verfassung

und eine Obrigkeit haben; Sebul war offenbar, modern ausgedrückt, ihr Bürgermeister. Daß er den Abimelech benachrichtigt und seine Intervention anruft, beweist absolut nichts. Er sagte sich, daß, wenn die revolutionäre Bewegung weiter um sich greife, er die längste Zeit Bürgermeister gewesen sei: da soll nun Abimelech für ihn die Kastanien aus dem Feuer holen und ihn von dem gefährlichen Nebenbuhler befreien. Abimelech durchschaut natürlich diese heuchlerische Loyalität und läßt nachher auch Sebul mit allen Sichemiten über die Klinge springen. Die Worte Goals besagen also: Freilich ist ja Abimelech als Sichemit einer der Euren und euer Bürgermeister tut so, als ob er Abimelechs Beamter wäre; da begreift es sich schon, daß ihr Hamorleute geneigt seid, ihm zu dienen, aber wir Israeliten niemals. Bei den Worten עבדו את אנשי חמור liegt der Hauptanstoß in dem את. Am einfachsten erscheint die Emendation KITTELs (bei KAUTZSCH³) יעבדו אתו. Aber dabei stört mich das אתו. Für J, den alle Vertreter der Zweiquellentheorie hier finden, ist das Vorherrschen des Verbalsuffixes gegen die nota accusativi charakteristisch, auch E gegenüber. Ein יעבדו אתו neben zweimaligem נעבדנו wäre nur dann zu erwarten, wenn auf dem Objekt ein besondrer Nachdruck läge: die mögen dem Abimelech dienen, wir dagegen einem andern. Vielmehr erfordert das mit größter Emphase an den Schluß gestellte אנחנו den Gegensatz אתם, wie anstatt את zu schreiben ist: also אתם עַבְדֵהוּ. עבדהו war ursprünglich עבדה geschrieben LXX δοῦλος αὐτοῦ. Das אבי שכם als eine übel angebrachte gelehrte Glosse aus Gen 34 muß mit KAUTZSCH (ZAW 1890 S. 300) gestrichen werden. Die Meinung, daß Goal, den wir uns in der Art der italienischen Condottieri zu denken haben, sich hier demonstrativ als Sichemiten gebe und nun gleich bei seinem ersten öffentlichen Auftreten die Sichemiten noch übertrumpfte in sichemitischem Nationalstolz und sichemitischem Lokalpatriotismus (*to overshechem Shechem* würde SHAKESPEARE gesagt haben), wäre psychologisch wohl begreiflich, besonders wenn es sich dabei um „das feierliche Opfermahl" handelt, „durch das Goal Aufnahme in den Kultverband der Sichemiten findet" BUDDE: ja man könnte meinen, es sei ganz undenkbar, daß er bei dieser Gelegenheit einen scharfen Gegensatz zwischen sich als Israeliten und Sichem hervorgekehrt habe. Aber gerade um die Sichemiten aufzureizen, gab es kein besseres Mittel. Sichem, die alte stolze reiche kanaanäische Stadtrepublik, wird auf die Israeliten mit der nämlichen Geringschätzung herabgesehen haben, wie in früheren Zeiten der deutsche freie Reichsstädter auf die „hungrigen Preußen": und nun erklären sich selbst diese mißachteten Israeliten für

zu gut, um einem Abimelech zu dienen! Der ganze Vers hat also ursprünglich gelautet: מי אבימלך ומי בן ירבעל כי נעבדנו הלא בן שכם הוא וזבל פקידו עבדהו אתם אנשי חמור ומדוע נעבדנו אנחנו.

Halle a. S. C. H. Cornill.

---

## 2. I Sam 15 22.

Dies berühmte Wort ist für Sellin Der alttestamentliche Prophetismus S. 5 „wohl später etwas erweitert", aber doch seinem Kerne nach authentisch überliefert und dient ihm daher zur Charakterisierung Samuels. Allein bei jener bekannten Szene zu Gilgal hatte ja gerade Saul das Beste von der Beute nicht geopfert, also gewiß nicht Jahwe durch Opfer einseitig und übermäßig geehrt. In diesem Falle ist vielmehr Samuel selbst derjenige, der das Opfer verlangt, von dem Jahwe sich nichts abmarkten läßt, der im Opfer die Grundforderung Jahwes und das Wesen der Religion sieht: der bekannte Spruch, in welchem allerdings ein Grundgedanke der späteren Prophetie seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, paßt also in Samuels Munde zu jener Situation, wie die Faust aufs Auge. Es will doch auch beachtet sein, daß derselbe Samuel, der mit diesem Wort auf der vollen Höhe prophetischer Gotteserkenntnis steht, unmittelbar darauf den von Saul verschonten gefangenen Amalekiterkönig Agag persönlich vor Jahwe in Stücke haut, was deutlich zeigt, daß er und sein Jahwe anderen Geistes Kind waren, wie ein Hosea oder Jeremia und der von diesen verkündigte Jahwe. Und wenn noch 1½ Jahrhunderte später für Elia die Bundbrüchigkeit Israels sich im Zerstören der Jahwealtäre zeigt, so hat doch auch dieser Prophet die Religion noch wesentlich im Kultus gesehen.

Halle a. S. C. H. Cornill.

---

## 3. Amos 6 5.

Im 32. Jahrgange dieser Zeitschrift (S. 275, 276) lese ich heute eine Konjektur des Herrn Dr. Lohmann zu Amos 6 5, die mir leider damals, als sie publiziert wurde, entgangen ist. Herr Dr. Lohmann wundert sich, daß noch niemand auf die Konjektur מלי שיר (statt: כלי שיר) verfallen ist. Darum teile ich hier mit, daß ich diese Änderung bereits 1899 (De Profetie van Amos, S. 159) vorgeschlagen habe. Leider muß ich

hinzufügen, daß ich sie für verfehlt halte. Nicht nur, weil das Wort מלה an dieser Stelle bedenklich ist, sondern vor Allem, weil auch nach der Änderung von כלי שיר in מלי שיר mit dem Texte nichts Rechtes anzufangen ist. Was soll das heißen, daß die gerügte Bande sich Lieder ersonnen hat wie David? Man sagt, das כדויד sei ironisch gemeint. Von Ironie ist aber in dem ganzen Abschnitt nichts zu spüren.

Nach meiner Meinung ist der Konsonantentext des Verses vorzüglich. Nur kann fraglich sein, ob die zweite Vershälfte zum ursprünglichen Bestande des Verses gehört oder spätere Glosse ist. Das hängt von der eigentlichen Bedeutung von פרם על ab. Wie aus LXX (ἐπικροτοῦντες) erhellt, hat man den Ausdruck wenigstens später übersetzt mit *rasseln zu, lärmend akkompagnieren.* Dazu stimmt ausgezeichnet die zweite Vershälfte:

כד ויד חשבו להם כלי שיר

Der Sinn des ganzen Verses ist dann, daß die ausgelassene Bande beim üppigen Gelage den Klang der Harfe mit allerlei improvisierten Musikinstrumenten begleitet: Sie rasseln zu dem Klang der Harfe; als Musikinstrumente haben sie sich Krug und Hand erfunden. Die Reimverbindung כד ויד, Krug und Hand, das Erste, das sich anbietet, steht natürlich für alles, was sich an Gegenständen, womit man Lärm machen kann, finden läßt.

Bedeutet nun פרם על wirklich *rasseln zu,* so braucht man über Amos 6 5 kein Wort mehr zu verlieren. Ist die Bedeutung von פרם על aber eine andere, so hätten wir die zweite Vershälfte für die spätere Glosse eines Lesers zu halten, der dem Zeitwort פרם die Bedeutung *rasseln* beilegte.

Amsterdam. H. J. Elhorst.

---

### 4. Zu Hiob 5 23.

Die neueren Hiobübersetzer Steuernagel bei Kautzsch³, Die Heilige Schrift des AT, und Volz in den Schriften des AT nehmen an den „Steinen", mit denen Hiob einen Bund schließt, keinen Anstoß. Ja Volz weiß sogar eine Steinsage als Parallele aufzuführen. Das Richtige hat bereits Raschi († 1105), auf den ich in meinem Text des Buches Hiob 1897 nach Angaben des Hiobkommentars von Delitzsch² aufmerksam gemacht habe.

Nach Raschi ist die ursprüngliche Lesart אדני, nicht אבני.

An der Richtigkeit dieser Lesart läßt mich jetzt nicht mehr zweifeln die Lektüre des hübschen Aufsatzes von K. KOHLER (Cincinnati) im Archiv für Religionswissenschaft 1910, 75ff.

Die אדני השדה sind die *Erdmännlein*, das sind die اهل الارض im heutigen Orient (vgl. CURTISS, Ursemit. Religion 1903, 213, den KOHLER a. a. O. zitiert).

Leider hat BUDDE in der 2. Aufl. seines schönen Hiobkommentars sich den Aufsatz von KOHLER entgehen lassen. Da es vielleicht anderen Fachgenossen ähnlich geht, seien sie hier auf die Studie von KOHLER hingewiesen.

Die Erdmännlein, und keine Affen, sind auch Mischna Kil'ajim VIII, 5 gemeint (KOHLER).

Die אדני השדה Hiob 5 23, vielleicht Kollegen oder Doppelgänger der שעירים, sind ein weiterer Beleg für den jüdischen Geisterglauben, der als ein Rest veralteten internationalen Polydämonismus neben dem Jahweglauben fortwuchert.

Heidelberg. G. BEER.

---

Die Bibliographie folgt im nächsten Heft.

---

7. 3. 15.

# Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte.

Von Professor D. **Karl Budde** in Marburg.

Gerade in neuerer und neuester Zeit ist wieder besonders viel über die ältesten Probleme der Literarkritik am AT verhandelt worden, über Entstehung und Bestandteile der Genesiserzählungen. Ich habe mich dabei des Eindrucks nicht erwehren können, daß das vielfach geschieht, ohne die unerläßlichen Voraussetzungen gebührend zu erledigen, ich meine eine bis ins einzelste eindringende Behandlung der Texte als solcher, die den Gegenstand, um den es sich handelt, möglichst sauber herausschält, ehe weitere Erwägungen daran angeknüpft werden. Die Fragen, um die es sich handelt, sind in der Tat so alt und nach allen Seiten so unzählig oft erörtert, daß es nicht angeht, sie mit leicht hingeworfenen, ob noch so geistreichen Einfällen zu erledigen, daß vielmehr nur die genaueste Einzelarbeit uns weiterbringen kann. Mehr als dreißig Jahre sind verflossen, seitdem ich meinen Beitrag dazu in dem Buche über „Die biblische Urgeschichte (Gen 1—12 4)“ geliefert habe; vielleicht kann ich heute hie und da einen nützlichen Nachtrag beisteuern. Es soll sich dabei zunächst um eigentliche Textkritik handeln, Gewinnung der Gestalt des Wortlauts, wie sie aus den Händen des letzten Verfassers hervorgegangen sein mag. Dafür werden nicht nur die äußeren Textzeugen heranzuziehen sein, sondern es gilt darüber hinaus, durch innere Kritik frühe Überarbeitungen, Zusätze u. dgl. nach Kräften zu beseitigen. Dann erst ist die Frage aufzuwerfen, ob dieser Wortlaut den geschlossenen Gedankengang eines einzigen Schriftstellers darstellt, ob er durch Überarbeitung eines älteren Wortlauts gewonnen, ob er von Redaktorenhand aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist. Das also soll der Hauptsache nach der Gang der Untersuchung in diesen Abhandlungen sein; doch werden natürlich Fragen der Auslegung auf dem Wege erledigt werden müssen, und auch für die Reihenfolge muß ich eine gewisse Freiheit in Anspruch nehmen. Ich beginne mit Cap. 1, der Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Nirgends bin ich mir so be-

wußt wie hier eine alte Schuld abzutragen, weil dieses Stück als solches in meiner Urgeschichte von 1883 überhaupt nicht behandelt worden ist.

Schon in meiner Abhandlung Ellä toledoth (hier 1914, S. 241 ff.) habe ich kurz betont, daß 2 $4^a$ nichts andres sein kann als die ursprüngliche Überschrift des ersten Hauptstückes von P, also einfach vor 1 1 versetzt werden muß.[1] Das בְּהִבָּרְאָם oder בְּבָרְאָם hinter der Nennung des Gegenstandes ist wohl zu beachten, weil hier allein unter allen zehn Hauptüberschriften der Genesis eine nähere Bestimmung hinzugefügt ist. Das verrät und bezeugt, daß der Verfasser sich bewußt war, den Begriff תּוֹלְדֹת hier ungewöhnlich, weil uneigentlich zu verwenden; es vertritt gleichsam ein „Wenn es erlaubt ist, diesen Begriff auf den stufenweise fortschreitenden Hergang der Schöpfung zu übertragen."[2] Nur mit der ganzen Erzählung könnte man diese Überschrift P oder doch dessen erster Gestalt absprechen, eine Möglichkeit, die HOLZINGER ernstlich erwogen hat; ganz folgerichtig gesellt er dann dem ersten Hauptstück auch das dritte, die Sintflutgeschichte, in der Streichung bei.[3] Aber trauen wir Pg die Kühnheit solcher übertragenen Verwendung seiner Hauptstücküberschrift nicht zu, so müssen wir einen Px dafür verantwortlich machen, und das dünkt mich nicht eben leichter; auch ist eine Urgeschichte ohne Schöpfung und Sintflut, nachdem J mit beiden vorangegangen, kaum mehr denkbar. Ob nun dies oder jenes: jedenfalls fand Rp die Schöpfungsgeschichte in seiner Vorlage, dann aber auch mit der Überschrift 2 $4^a$, die erst er von dieser auffallenden Stelle entfernte, um sie als Bindeglied zur Anknüpfung der zweiten Schöpfungsgeschichte aus J zu benutzen.[4] Wenig geschickt, werden

---

[1] Freigegeben habe ich dort die Annahme der LXX-Lesart זֶה סֵפֶר תולדת וגו' und die Möglichkeit, in MT diesen Anfang aus 5 1 zu entnehmen und dort aus 2 $4^a$ אֵלֶּה תּוֹלְדֹת einzusetzen.

[2] Es ist daher keine Verbesserung, wenn MEINHOLD (Die bibl. Urgeschichte 1904, S. 23) das Wort als Randbemerkung eines Lesers streicht.

[3] Vgl. HOLZINGER, Genesis S. 58, 115 f. An der letzteren Stelle führt er auch die verdächtige Neungliedrigkeit der Semitentafel ins Feld und denkt augenscheinlich daran, für Pg die Überschrift „Dies ist der Stammbaum Noahs" von 6 9 nach 11 10 zu versetzen, um hier das zehnte Glied zu gewinnen. Aber offenbar durfte der Stammbaum der Söhne Noahs in Cap. 10 dem Noahs nicht vorausgehn, ebensowenig aber wird man ihn hinter 11 10—26 versetzen dürfen.

[4] PROCKSCHS Entscheidung (S. 433), 2 1 „scheine durch v. $4^a$ verdrängt worden zu sein" — er zieht dafür auch den metrischen Bau der Verse 2 1—4 nach SIEVERS heran — bekenne ich nicht zu verstehn. Aus S. 425, „vielmehr ist 2 $4^a$ sekundär (s. u.)", muß man wohl schließen, daß er sagen will, 2 $4^a$ sei glossierende Variante zu 2 1. Das hat freilich gar nichts für sich.

wir sagen; aber wir haben Ursache, ihm für diese äußerste Schonung seiner Vorlage zu danken, wundern uns auch nicht darüber, weil wir das gleiche Verhalten gegenüber der Hauptstücküberschrift auch an 37 2 schon beobachtet haben,[1] und vollends hier, beim ersten Beginn der Redaktionsarbeit, doppelte Scheu vor jedem Textopfer sehr wohl begreifen. Ob man für die ursprügliche Stelle mit DILLMANN בְּבָרְאָם אֱלֹהִים herstellen soll, das mag man zur Erklärung der Minuskel ה in בהבראם in Erwägung ziehen; für den Satz selbst ist es nicht nötig, vielmehr kann selbst die Lesart בְּבָרְאָם ohne das Subjekt אֱלֹהִים auskommen. Jedenfalls ist es aber ein großer Mißgriff, wenn DILLMANN[2] dem so hergestellten Halbvers zuliebe 1 1 streichen will; vielmehr schließt 1 1 an die Überschrift 2 4ª unverändert vortrefflich an. Der Bau von 5 1, auf den sich DILLMANN für seine Ausscheidung beruft, entscheidet umgekehrt für jenes Nebeneinander; denn dem Beginn des eigentlichen Textes von 5 1 hinter der Überschrift, dem Satze בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם mit der anschließenden Wiederholung des passus concernens aus Cap. 1, entspricht so genau wie irgend möglich 1 1 mit den anschließenden Zustandssätzen von v. 2 hinter 2 4ª.

Mit diesem Hinweis ist der Entscheidung über den Sinn von 1 1 bereits vorgegriffen; ich muß hier in der Tat aufs nachdrücklichste für „die Konstruktion RASCHIs" eintreten, die WELLHAUSEN (Composition, erster Druck S. 457, dritte Aufl. S. 185 Anm.) für „nicht probabel", PROCKSCH unter Verweis auf diese Stelle einfach für „falsch" erklärt.[3] Es würde dadurch, sagt PROCKSCH, v. 1 inhaltlich aus seiner proleptischen Stellung gerissen und dadurch שמים und ארץ — er meint ohne Zweifel die Bedeutung dieser Worte im Zusammenhang — unklar. Das erste ist richtig, aber auch notwendig, weil diese proleptische Stellung unhaltbar ist; von dem zweiten gilt sicherlich das Gegenteil. Der Nachweis läßt sich mit der Widerlegung von WELLHAUSENs Ansicht verbinden, der in v. 1 die Schöpfung des Chaos findet. Er fragt, wie denn die Hebräer das Chaos anders hätten nennen sollen als „Welt", und das sei

---

1 Vgl. 1914, S. 249 f. 2 Ebenso MEINHOLD a. a. O. S. 21.

3 Ausdrücklich möchte ich hervorheben, daß die Punktierung בָּרָא in dem bei dieser Auffassung so genau entsprechenden Satze 5 1 mir ein sicherer Beweis dafür ist, daß die Punktatoren mit ihrem בָּרָא in 1 1 sich der Reihe LXX, Targum usw. anschließen, während nur Mechilta als alte Bezeugung der Auffassung RASCHIs gelten darf. Daraus folgt, daß, wer diese letztere befolgt, da er damit von der Auffassung der Punktatoren abweicht, auch gut tun wird, in 1 1 die Punktation in בָּרָא abzuändern. Mit der Behauptung „der absoluten Auffassung des status constructus בְּרֵאשִׁית" behält also WELLHAUSEN, soweit es sich um die Punktatoren handelt, Recht.

eben הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, wenn das auch sonst den Kosmos bedeute. Aber gerade diese Benennung war dadurch ausgeschlossen, daß הַשָּׁמַיִם, der Himmel, erst in v. 7 als neue Schöpfung, ja in v. 6 als völlig neuer Gedanke Gottes auftritt, und gerade die Scheidewand des Himmelsgewölbes es erst ist, wodurch — neben dem Licht — dem Chaos ein Ende gemacht wird, da sie die Scheidung der Wasser, das Heraustreten der Erde, den Weltenraum zwischen ihr und dem Himmel ermöglicht. Diesen Tod des Chaos in dessen Namen aufzunehmen war darum das schlechthin Unmögliche. Der richtige Name bot sich dagegen ganz von selbst in הָאָרֶץ, weil er außer dem Himmelsgewölbe in der Tat alles Stoffliche am Weltgebäude, die Wassermassen nicht ausgenommen, in sich einschließt. Denn die Erde als Festland wird ja in v. 9 f. erst aus den Wassermassen, der Brühe, die sie überdeckt, herausdestilliert, und die himmlischen Wasser bilden ja nur die obere Hälfte derselben Brühe, die durch das Himmelsgewölbe an ihrer alten Stelle festgehalten wird, als die untere sich in die Tiefe unter dem Festland zurückzieht. So ist dem Stoffe nach durch die einzige Zutat des Himmels die Welt bis auf ihre Bewohner, Gestirne, Pflanzen und Tiere, fertig. Wollte man ja für die Bezeichnung des Chaos dem הָאָרֶץ noch etwas hinzufügen, so wäre es nicht וְהַשָּׁמַיִם, sondern וְהַחֹשֶׁךְ, die Finsternis; denn die ist in der Tat in der Beschreibung v. 2 dazu gerechnet, und daß Finsternis und Licht als Materien begriffen werden, wird man nicht leugnen können. Aber die Wunderlichkeit eines solchen Verfahrens hat P eben damit vermieden, daß er die Anwesenheit der Finsternis bei der Erde in dem zweiten Zustandssatz feststellte, ebenso wie die Mischung der Erdmasse aus Dickem und Flüssigem und das selbstverständliche Obenschwimmen der Brühe durch die Sätze über תְּהוֹם und הַמַּיִם. Mit gutem Grunde treten diese nicht wie הַחֹשֶׁךְ und רוּחַ אֱלֹהִים als neue Subjekte neben הָאָרֶץ, sondern nur als Kennzeichnung ihrer Beschaffenheit im Zustande des Chaos. Zuletzt muß ja WELLHAUSEN selbst in v. 2 הָאָרֶץ als Bezeichnung des Chaos fassen; oder sollte etwa nur von dem in der Tiefe ruhenden schlammigen Erdstoff ausgesagt sein, daß er תֹּהוּ וָבֹהוּ war, während auf ihn doch erst in v. 10, nach seiner Ausscheidung, der Name אֶרֶץ übertragen wird? Wenn aber in v. 1 das Chaos הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ genannt wäre, warum würde dann dieser Name nicht am Anfang von v. 2 wiederholt? Mir scheint, WELLHAUSEN müßte dort geradezu so herstellen. In Wirklichkeit schließt eben der Verfasser Erde (das Wasser in sich begreifend) und Finsternis von dem, was er Schöpfung nennt, aus. Sie hat Gott schon vorgefunden, als er an die Arbeit ging; vor ihnen als dem Chaos steht der bis an die Anfänge der Welt

zurückschreitende Gedanke still und wirft die Frage nach ihrer Entstehung gar nicht erst auf. Könnten wir sie dem Verfasser vorlegen, es sollte ihm wohl schwer werden, uns zu bestätigen, daß Gott die Finsternis erschaffen habe. Der Beweis, daß nicht schon in v. 1 ein Schaffen Gottes, in v. 2 dessen Ergebnis berichtet wird, liegt ja auch sonnenklar in $2^c$, wo der Geist oder der Odem Gottes noch erst planend über dem Chaos brütet. Wäre das Chaos Gottes erstes Werk, dann wäre es die notwendige erste Staffel für alles folgende, und die Erschaffung des Lichtes würde sich frisch und ohne Zaudern daran anschließen. Statt dessen bezeichnet $2^c$ deutlich einen länger andauernden Zustand ohne handelndes Eingreifen Gottes. Dasselbe beweist das הָיְתָה am Anfang des Verses. Handelte es sich um die Schilderung des in v. 1 Gewordenen, so würde der Nominalsatz וְהָאָרֶץ תֹּהוּ וָבֹהוּ genügen, das הָיְתָה stände also durchaus müßig. Nur wenn geschildert werden soll, wie es beim Einsetzen des in v. 1 ausgesagten Handelns stand, erhält es seine Berechtigung, ja es ist dann unentbehrlich. Wir müssen also übersetzen: „Die Erde aber war [bis dahin] wüste und leer gewesen“,[1] und nachdem dann das הָיְתָה die Zeitlage bestimmt hat, wird folgerecht mit Nominalsätzen fortgefahren. Auch dadurch wird bestätigt, daß der Beginn von Gottes Schaffen das Chaos vorfindet. Nur die Auffassung von v. 1 als Zeitbestimmung aber, „die Konstruktion RASCHIs“, gibt diesen Erläuterungen über den vorausgehenden Stand der Dinge den unentbehrlichen Halt.[2] Wie nun noch, nach PROCKSCHs Einwand, über die Bedeutung von שמים und ארץ Unklarheit herrschen sollte, ist nicht abzusehen. Denn הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ bedeutet dann in v. 1 genau wie sonst den Kosmos, und הָאָרֶץ allein bedeutet, was vorhanden war, ehe der Himmel dazutrat.[3]

---

[1] Vgl. GES.-KAUTZSCH[28] § 142[b] und 106 f. Von den beiden Stellen, die DILLMANN für Gleichzeitigkeit anführt, ist Jdc 8 11 auch zu übersetzen „und das Lager hatte sorglos dagelegen“; Gen 3 1 liegt der Fall anders, weil das Subjekt ganz neu eingeführt wird.

[2] Vgl. nur 2 4[b] 5 und I Sam 3 2 f. Daß im ersteren Falle der Wortlaut „zugestandenermaßen verletzt“ sei (MEINHOLD S. 21), ist durchaus irrig. Der zweite Fall zeigt auch, wie bei Gleichzeitigkeit sofort der Nominalsatz eintritt. Wenn anderseits PROCKSCH sagt, v. 2 beginne — nach der vermeintlichen proleptischen Zusammenfassung der ganzen Schöpfung in v. 1 — ganz neu, so widerlegt er sich selbst mit seiner Übersetzung „Wie nun die Erde dalag, eine wüste, leere Masse“. V. 1 als proleptische Zusammenfassung würde hinter sich und vor v. 2 genau das nötig machen, was man mit der richtigen Auffassung von v. 1 preisgibt, eine Zeitbestimmung, mindestens ein וַיְהִי בְּרֵאשִׁית בָּרְאוּ.

3 Die Fassung IBN EZRAS, v. 2 als Nachsatz, bedeutet nur eine Erleichterung des schwerfälligen Satzbaus. Es heißt natürlich ganz das Gleiche, wenn wir übersetzen: „Als Gott anhub, die Welt zu erschaffen, war die Erde [noch] wüste und leer usw. Da sprach Gott: Es werde Licht!“

Will man v. 1 als selbständigen Satz fassen,[1] so bleibt nur die letzte, halsbrechende Auskunft, הַשָּׁמַיִם zu streichen; dann wäre wirklich ausgesagt, daß Gott das Chaos geschaffen hätte. Auch dann noch wäre Einspruch zu erheben. Denn unsre Geschichte kennt kein Schaffen Gottes ohne das schaffende Gotteswort; das aber fehlt hier. Sollte schon in v. 1 ein Schaffen berichtet sein, so müßte es etwa heißen בְּרֵאשִׁית אָמַר אֱלֹהִים תְּהִי אֶרֶץ וַתְּהִי הָאָרֶץ. Es ist daher nicht richtig, wenn WELLHAUSEN v. 1 und 2 als einen Beweis, ja als den entscheidenden, für die Annahme anführt, daß die sechs Tage erst später auf die Schöpfungsgeschichte von P aufgesetzt seien, weil sie von einem Schaffen vor dem ersten Tage berichteten. Auch P selbst kann vor v. 3 von keinem Schaffen berichtet haben, weil das schaffende Wort fehlt. Ist wirklich die Sechstageschöpfung erst später hinzugekommen, so ist die Art ihrer Einfügung vielmehr das erste Zeugnis für unsere Auffassung, die das Schaffen erst mit v. 3 beginnen läßt.

Wie sich der Verfasser dieses Schaffen dachte, davon gibt uns der erste Tag, v. 3—5, die vollkommenste Vorstellung: „Es entstehe Licht! und es entstand Licht". Das Werden einfach durch das Wort, und genau entsprechend dem Worte, das alles Nötige enthält. Folgerichtig schließt sich daran die Billigungsformel, ferner die Einordnung in das Bestehende durch Herstellen des rechten Verhältnisses zur Finsternis, die Benennung und — wenigstens in der jetzigen Gestalt — der Ablauf und Abschluß des Schöpfungstages. Keine einzige abweichende Lesart macht den Text unsicher, kein innerer Grund weist andere Wege. Wir haben also hier den idealen Wortlaut eines Schöpfungsauftritts, einen beachtenswerten Wegweiser gerade bei einem Schriftsteller von so regelmäßiger Formengebung. Wir dürfen uns im voraus sagen, daß der Verfasser nicht ohne Not von dieser einfachsten Gestalt abgehn wird, und werden daher überall, wo sich Abweichungen finden, nach ausreichenden Gründen fragen. Eine Abweichung bedeutet es nicht, wenn zwei von den gesetzmäßigen Aussagen, die der Ausführung und die der Billigung, fernerhin zu verkürzten stehenden Formeln erstarren: וַיְהִי כֵן und וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.[2]

Die schlichteste Wiederkehr nun des an v. 3—5 beobachteten Musters bieten v. 9 10, das dritte Schöpfungswerk, die erste Hälfte des dritten

[1] Etwa, nachdem man in v. 2 das הָיְתָה gestrichen.

[2] Umgekehrt sieht JOHANNES LEPSIUS (Das Reich Christi VI, 1903, S. 33, 35 ff.) in וַיְהִי כֵן eine der „Marginalien" des Textes, kurze Randbemerkungen zur Orientierung, von denen diese zugleich zu abgekürzter Vorlesung des Textes gedient habe.

Tages. Ausführung und Billigung erledigen sich in den verkürzten Formeln, die Benennung wird sachgemäß vollzogen, einer Auseinandersetzung mit dem Vorhandenen bedarf es nicht, weil das ganze Werk nur in einer Auseinandersetzung innerhalb des Vorhandenen besteht. Unbedingt ist deshalb das Mehr der LXX abzulehnen, das in breiter Auslegung der Ausführungsformel lediglich das Schöpfungswort wiederholt und nicht das geringste Neue herzubringt. Aber richtig hat schon WELLHAUSEN (Composition[3] S. 184) erkannt, wie das αὐτῶν in der Beziehung auf τὸ ὕδωρ für eine hebräische Vorlage mit dem Plural הַמַּיִם zeugt; wir gewinnen daraus also die Gewißheit, daß schon der hebräische Wortlaut müßigen Erweiterungen ausgesetzt war, die auf der Vorbildlichkeit des vollen וַיְהִי אוֹר bestanden, die Verkürzung in וַיְהִי כֵן nicht für ausreichend hielten. Natürlich ist für מָקוֹם in v. 9 nach MT LXX in v. 10, LXX auch in v. 9, מְקֻוֵּה zu lesen.

Um diese Erfahrung bereichert wenden wir uns zu v. 6—8, dem zweiten Werk und Tag, zurück. Hier wird zunächst ein Wort zur Auslegung unerläßlich sein, das v. 9f. mitbetrifft. Wenn man allgemein das dritte Werk — nach dem Wortlaut dieser Verse freilich — nur als das der Scheidung von Wasser und Land bezeichnet, so übergeht man dabei die Hauptsache, die Schaffung des freien Weltenraums zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde. Man nimmt in stillschweigendem Einverständnis an, daß dieser Raum schon mit dem Himmelsgewölbe zugleich am zweiten Tage entstanden sei.[1] Das ist nicht der Fall; vielmehr soll das feste Himmelsgewölbe Wasser von Wasser unmittelbar scheiden. Ebensogut also wie der himmlische Ozean das Gewölbe von obenher, so netzt, was später der irdische wurde, von untenher die Innenseite des Gewölbes in ihrem ganzen Umfang, bis zum Zenith. Kein Wort ist gesagt von einer Bewegung des fertigen Gewölbes, einer Hebung nach oben; durch eine solche allein aber könnte der, von den Hebräern als Leere gedachte, Weltenraum zugleich mit der Schaffung des Gewölbes entstehn. Freilich wäre sie auch kaum vorstellbar, da sonst der untere, weitere Teil des Gewölberandes anfangs in dem festen

[1] So ausdrücklich die beiden letzten Ausleger, SKINNER („a *firmament*, whose function is to divide the primaeval waters into an upper and lower ocean, leaving a space between as the theatre of further creative developments") und PROCKSCH (zu v. 6—8: „Der Luftraum, durch den er [der himmlische Ozean] vom Erdozean getrennt ist, wird wohl vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich erwähnt"); HOLZINGER bietet S. 7 Z. 2 ff. eine Bemerkung, die auf dasselbe schließen läßt; DILLMANN, GUNKEL, MEINHOLD, KAUTZSCH, EHRLICH sagen es nicht ausdrücklich, scheinen es aber vorauszusetzen, da das Gegenteil wahrlich des Betonens wert wäre. Nur die Neuesten sind hier verglichen.

Bodensatz des Chaos hätte stecken müssen. Vielmehr auf und über diesem festen Bodensatz schießt, genau an seiner endgültigen Stelle, auf Gottes Schöpferwort das Himmelsgewölbe durch das Chaos und steht, vorläufig sinnlos, mitten in den Wassermassen. Erst das neue Schöpferwort führt die Wasser von dem Scheitel seiner Innenseite in die Tiefe, und nun erst bleibt über dem Trockenen, das aus dem Wasser heraustritt, der freie Weltenraum, während über ihm das Himmelsgewölbe die Last des himmlischen Ozeans zurückhält. Daß die Schaffung des Luftraumes in v. 9f. nicht erwähnt ist, begreift sich daraus, daß Luft dem Hebräer = Nichts ist, darum im Hebräischen gar keinen Namen hat. Diese einzig mögliche Auffassung des zweiten und dritten Schöpfungswerks macht auch das Fehlen der Billigungsformel hinter $8^a$ erst recht begreiflich, ganz anders, als man es bei der gewöhnlichen Auffassung schon längst zu begreifen versucht hat. Denn über das beiderseits im Wasser steckende Gewölbe läßt sich freilich ein Urteil noch gar nicht abgeben, weil die Belastungsprobe noch aussteht. Mit Sicherheit ist also wiederum der Nachtrag der Billigungsformel in LXX, den auffallenderweise schon ILGEN vollzieht, abzulehnen.[1]

Mehr Not macht die Ausführungsformel. Sie begegnet uns hier doppelt, einmal in der ständigen abgekürzten Fassung וַיְהִי כֵן, daneben aber noch in der breiten Ausführung von v. $7^a$. Nun steht die kurze Formel in MT am Schluß von v. 7, in LXX am Schluß von v. 6. Man pflegt zu entscheiden, daß die letztere Stelle nach v. 9 11 15 24 die richtige sei; WELLHAUSEN aber (a. a. O.) hat aus der verschiedenen Stellung erschlossen, daß das וַיְהִי כֵן weder hier noch dort richtig, sondern „ursprünglich als Randglosse zu v. 6 bestimmt und dann [in MT] an falscher Stelle rezipiert worden" sei. Er folgert aus dieser einen Spur, daß die Konformierung, die in den Varianten der LXX als systematische Überarbeitung zutage treten, nicht nur wie in v. 9 schon auf hebräische Vorlage zurückgreife, sondern sogar in den MT einzuschleichen drohe. Das

[1] Einig glaube ich mich in dieser Auffassung von v. 6–8 und allem, was daraus folgt, mit WELLHAUSEN, wenn er (Composition, erster Druck, S. 456, 3. Aufl. S. 185) als Grund gegen die Ursprünglichkeit des Sechstagewerks aufführt: „1) wird dadurch das zusammengehörige Scheidungswerk der Wasser v. 6–10 zerrissen und dagegen werden zwei nicht zusammengehörige Werke und zwei Billigungsformeln auf den dritten und sechsten Tag vereinigt." Die Sperrungen rühren von mir her. Klare Einsicht in die Sachlage finde ich schon bei ZIEGLER, Kritik über das Dogma von der Schöpfung (HENKES Magazin II, 1794), S. 47: „An diesen Bogen, genannt Himmel, konnte er jetzt noch nicht Sonne, Mond und Sterne setzen, weil er noch auf dem untern Teile der Wasserfläche ruhete".

ist gewiß richtig; nur weist das Beispiel von v. 9 doch in eine andere Richtung. Dort ist in LXX nicht zu der breiten Ausführung die abgekürzte Formel וַיְהִי כֵן hinzugefügt, sondern umgekehrt jene zu dieser, und sicherlich liegt Überarbeitern dieses Streben nach größerer Ausführlichkeit und Deutlichkeit bei weitem am nächsten. Dann aber wird auch in v. 6 f. eher die breite Ausführung v. 7ª als verschieden eingerückte Randglosse auszuscheiden sein als das kurze וַיְהִי כֵן. Verloren geht damit gar nichts; denn auch hier wiederholt die Ausführung sachlich einfach den Inhalt des Schöpferworts. Nur der Form nach bietet v. 7ª gegenüber v. 6 ein Mehr. Statt eines „und das Gewölbe entstand" lesen wir „und Gott machte das Gewölbe", und das kurze „zwischen Wasser und Wasser" ist breit ausgelegt in „zwischen dem Wasser, das unter dem Gewölbe war und dem Wasser, das über dem Gewölbe war"; ferner ist der ausdrucksvolle Durativ in וַיְהִי מַבְדִּיל in einfaches וַיַּבְדֵּל umgesetzt. Aber keine dieser Abweichungen ist als Bereicherung oder Vorzug anzuerkennen, zumal „das Wasser unter dem Himmel" in v. 9 die einzige wirkliche Verdeutlichung an der richtigen Stelle nachholt. Den Ausschlag gibt vollends, daß, wenn man v. 7ª streicht, die Fassung des zweiten Werkes in ihrer knappen Kürze sich richtig zwischen die des ersten Werks in v. 5 und die des dritten v. 9 f. in der unvermehrten Fassung des MT einfügt. Und gerade für das noch so unfertige Werk des in die Wassermassen eingedrungenen und von ihnen umhüllten Himmelsgewölbes ist vor seinem Abschluß in dem folgenden Werke diese kurze Fassung doppelt angemessen. Erst dem ganzen, fertigen Weltgehäuse gilt endlich am Schluß von v. 10 die gewohnte Billigungsformel.

Das sachliche Verständnis des vierten Werks, der Erschaffung der Pflanzen in v. 11—13, hängt wesentlich von der richtigen Deutung des דֶּשֶׁא ab. Sicher falsch ist die Verbindung mit עֵשֶׂב in LXX Th. βοτάνην χόρτου, Aqu. βλάστημα χόρτου, vgl. nur v. 29 f., wo עֵשֶׂב dieser Ergänzung nicht bedarf. Für die besonders beliebte Auffassung des דֶּשֶׁא als allgemeine Kennzeichnung des Gewollten, als Zusammenfassung der folgenden Einzelarten, „Grün, [nämlich] Kraut und Bäume", könnte man sich auf אוֹר vor יוֹם, רָקִיעַ vor שָׁמַיִם, מַיִם und יַבָּשָׁה vor יַמִּים und אֶרֶץ, vor allem aber auf נֶפֶשׁ חַיָּה vor den einzelnen Klassen der Wasser- und Landtiere in v. 20 24 berufen. Aber gerade dieses bezeichnendste Seitenstück beweist, daß דֶּשֶׁא nicht so gefaßt werden darf. Denn dies נֶפֶשׁ חַיָּה wird folgerichtig bei der Ausführung in v. 21 und 25 fortgelassen, weil die erfahrungsmäßige Wirklichkeit der einzelnen Klassen an die Stelle der allgemeinen Idee tritt, während unser דֶּשֶׁא sich in der Aus-

führung v. 12 ganz ebenso wiederholt. Es bleibt daher nur die dritte Auffassung, דֶּשֶׁא als die erste von drei großen Klassen des Pflanzenreichs, also Trichotomie, nicht Dichotomie. Die Teilung wird hier wie überall nur nach dem Augenschein vollzogen und, soweit das Festland in Betracht kommt, einfach an dem Menschen gemessen. Dem רֶמֶשׂ bei den Landtieren entspricht דֶּשֶׁא bei den Pflanzen; beide bezeichnen die Klasse des Geschaffenen, von der der Mensch nur die Oberseite sieht, auf die der Aufrechtgehende tritt. Daneben tritt bei den Pflanzen עֵשֶׂב für die Klasse, die neben dem Menschen steht, etwa bis zu seiner Höhe aufragt, und עֵץ für die, die ihn überragt, zu der er aufschaut. Das betont ausdrücklich עַל־הָאָרֶץ, nicht „auf Erden", sondern „über der Erde". Arten werden in dem grünen Teppich unter des Menschen Füßen nicht unterschieden, Same davon nicht gesammelt, darum auch nicht beobachtet; das Gras gilt als αὐτομάτως φυέν. Für Einzelbelege darf ich auf DILLMANN[1] verweisen. Natürlich kann diese ursprünglichste Pflanzenklasse auch einmal ausgelassen werden, besonders, wo es sich, wie Ex 9 25 10 12 15, nur um das Kulturland handelt; aber in der kosmologischen Schöpfungsgeschichte von P, die das vollständige Inventar der Welt bieten will, darf sie nicht fehlen.[2] Eine starke Verleitung zu der zweiten Auffassung, die in דשא das gesamte Pflanzenreich sieht, liegt in dem תַּדְשֵׁא zu Anfang, das zweifellos alle Pflanzenklassen zum Objekt hat. Man versteht von da aus, wie BALL, zögernd auch SKINNER, für das וַתּוֹצֵא von v. 12 ohne jeden Textzeugen וַתַּדְשֵׁא einsetzen will. Umgekehrt wird in v. 11 das תַּדְשֵׁא nach v. 12 in תּוֹצֵא zu verbessern sein,[3] wofür die Textzeugen keineswegs fehlen. So hat der Syrus gelesen, so Theodotion mit ἐξενεγκάτω und Symmachus mit ἐξαγαγέτω; von LXX-Zeugen geht mit dem ersteren Cyrill von Alexandrien (in einer von zwei Stellen), mit dem letzteren Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus (in zwei von neun Stellen). Auch das so auffallende תּוֹצֵא הָאָרֶץ für die Landtiere in v. 24 versteht sich viel leichter, wenn das Schöpferwort für die Pflanzen, wo das Hervorgehnlassen einfach der täglichen Erfahrung entspricht, so und nicht anders gelautet hat.[4]

Daß nun bei דֶּשֶׁא kein לְמִינֵהוּ die Unterscheidung von Arten ver-

---

1 Der indessen den Fehler macht, die zweite und dritte Auslegung mit einander zu vereinigen.

2 V. 29 fehlt das דֶּשֶׁא, weil es für die Speisung des Menschen nicht in Betracht kommt. Zu v. 30 vgl. unten.

3 So jetzt EHRLICH.

4 Bleibt man bei תדשא, so hat die Punktierung תַּדְשֵׁא (vgl. Jo 2 22) entschieden den Vorzug. Auf die Punktierung als Hiph'il wird v. 12 zurückgewirkt haben.

merkt, erklärt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Aber auch bei den andern Pflanzenklassen besteht in der Verwendung dieses Vermerks eine große Unsicherheit. LXX bringt ihn im Schöpferwort wie in der Ausführung bei den beiden als selbständig anerkannten Pflanzenklassen, MT in dem Schöpferwort nur bei den Bäumen, nicht beim Kraut, dem er doch in v. 12 ebenfalls gegönnt wird. Das kann nicht richtig sein; vielmehr ist entweder LXX im Recht, so daß man nach ihr mit BALL לְמִינֵהוּ hinter זֶרַע zu ergänzen hat, oder der Vermerk ist auch bei den Fruchtbäumen im Schöpferwort zu streichen.[1] Für die letztere Lösung entscheidet schon äußerlich die Unsicherheit seiner Stelle; denn der Vermerk steht in MT hinter פְּרִי[2], in LXX hinter וְזֹרֵעַ־בּוֹ, wiederum laut v. 12 an der richtigeren Stelle, wie das וַיְהִי כֵן hinter v. 6 statt hinter v. 7. Wichtiger aber ist der sachliche Grund, daß eben das Schöpferwort den Reichtum der Ausführung noch nicht im ganzen Umfang darbieten soll, sondern noch etwas in petto behalten muß. Nur darauf beruht das Recht der Ausführung im einzelnen statt des bloßen וַיְהִי כֵן. Das einzige Neue gegenüber dem Schöpferwort liegt aber hier in der Beobachtung, daß der aufgegangene Pflanzenwuchs die höheren Klassen in einer großen Mannigfaltigkeit von Arten darbietet, von denen jede in ihrer besonderen Weise dem Schöpferwort entspricht.[3] Und das ist wahrlich nichts Geringes.

Noch ein andrer, ganz müßiger Zusatz ist durchgängig in LXX, zur Hälfte auch in MT eingedrungen, das פְּרִי hinter עֵץ in v. 11, ξύλον κάρπιμον an beiden Stellen; nur עֵץ עֹשֶׂה פְּרִי entspricht der vorausgegangenen Kennzeichnung des Krauts.[4] Das Wort פְּרִי hinter עֵץ ist also zu streichen.[5] Endlich ist in LXX allein auch das עַל־הָאָרֶץ von v. 11 vor der Billigungsformel in v. 12 nachgetragen, ein weiterer Schritt in der systematischen Konformierung über MT hinaus.

Zu v. 15 vermerkt STADE ZAW 1902 S. 328 lakonisch „streiche לְמָאוֹרֹת“. Er hat recht; denn daß die Leuchten zu Leuchten werden sollen, hat keinen Sinn. Gesagt muß sein, daß die gewollten Leuchten

---

1 So auch SIEVERS.

2 Auch die Form לְמִינוֹ statt לְמִינֵהוּ sonst überall in Gen 1 darf man vielleicht für eine andere Hand anführen; freilich stößt sie sich auch Lev 11 15 22 14 14 mit der häufigeren Form.

3 Das לְמִינֵהוּ gehört zu עֵץ und עֵשֶׂב, nicht zu זֶרַע.

4 Noch besser würde ihr freilich פֶּרִי פֹּרֶה entsprechen, und die Möglichkeit muß freigegeben werden, daß עֹשֶׂה dazu erleichternde Variante wäre, neben der dann die ursprüngliche Lesart in der Entstellung zu פְּרִי sich erhalten hätte.

5 So auch SIEVERS.

an den Himmel kommen sollen. EHRLICH erreicht dasselbe in umständlicherem Ausdruck durch הַמְאוֹרֹת statt לִמְאוֹרֹת, ebensogut, nur daß sich die Einschiebung des Wortes leichter begreift als die Änderung. Aber STADE hätte auch die Folgerung ziehen sollen, daß das בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם, in dem hier der Fortschritt liegt, eben darum in v. 14 vom Übel ist und als Zusatz gestrichen werden muß.[1] Auch v. 17 beweist, daß die Leuchten nicht sofort am Himmel entstehn, sondern die geschaffenen erst an den Himmel gesetzt werden sollen, wie der verbesserte v. 15 es aussagt. Der Anfang von v. 14 und v. 15 sind eben gegenseitig ausgeglichen und aufgefüllt, hier wurde das eine, dort das andere zur „Konformierung" hinzugefügt. Das ist ein weiterer Grund, לִמְאוֹרֹת in v. 15 zu streichen, nicht zu ändern. Ganz in derselben Richtung ergänzt LXX hinter den in v. 14 gestrichenen Worten die Sätze $17^{a}$ und $18^{a\alpha}$, bloß weil $18^{a\beta}$ sich mit $14^{a\beta}$ annähernd deckt. Wir haben deshalb weder Grund noch Recht, mit PROCKSCH von diesem Mehr die Worte להאיר על הארץ aufzunehmen und dafür v. $14^{a\beta}$ (vgl. $18^{a\beta}$) samt v. $15^{a2}$ einfach zu streichen. Ist auch der Wortlaut, den PROCKSCH so gewinnt, an sich anstoßfrei, so läßt sich doch für die umfassende Umgestaltung in das Vorliegende keine Erklärung bieten, und anderseits ist das „zu scheiden zwischen Tag und Nacht" ($14^{a\beta}$) für den Anfang der Zweckangabe vortrefflich geeignet, selbst mit $4^{b}$ wohl vereinbar, worüber freilich noch zu reden sein wird. Ebensowenig aber ist es berechtigt, wenn SKINNER neben $15^{a}$ die Reihe $14^{b}$ streicht; sie ist viel zu wertvoll und inhaltreich, als daß wir sie aus dem bisher beobachteten Prozeß der Umbildung herleiten dürften. In dem לְאֹתֹת ist, wenn man es richtig im Sinne von Jes 7 11 und II Reg 20 8—11 versteht, durchaus keine Schwierigkeit zu erkennen. Auffällig bleibt nur das וְלִימִים, weil es sich mit dem vorhergehenden Satze stößt, wo mit dem Scheiden zwischen Tag und Nacht die Abgrenzung der Tage erledigt ist. Nicht die Tage wären also neben den Jahren zu erwarten, wohl aber die Monate. Damit würde zugleich neben der Sonne auch der Mond zu seinem Rechte kommen. Erwünscht wäre also וְלִירָחִים, woraus ולימים leicht entstehn konnte.[3]

Nun zum ersten Male tritt in v. 16 zu dem Schöpferwort statt seiner automatischen Ausführung durch das Werden[4] die eigene Tätigkeit

---

1 So SIEVERS S. 239 metri causa. 2 Diesen Halbvers bezweifelte schon HOLZINGER.

3 In diebus et in mensibus et in temporibus verzeichnen BROOKE und MCLEAN aus de Pascha Computus (HARTEL-BURKITT).

4 Auch in v. 12 führt die Erde einfach aus, was ihr in v. 11 geboten ist. Zu v. 7 vgl. oben.

Gottes: „und Gott machte". Das war hier freilich nicht zu umgehn, so lange das Werden der Gestirne und ihre Anbringung am Himmelsgewölbe als zwei gesonderte Vorgänge behandelt wurden, wie das durch v. 14f. angebahnt und durch v. 17 bestätigt wird. Nur Gott konnte das Zweite vollziehen, und daraus folgte dann, daß er auch bei dem Ersten selbst Hand anlegen mußte. Vermeiden ließ sich das nur, wenn die Lichtspender wie das Himmelsgewölbe in v. 6ff. in einem einzigen Vorgang sofort an ihrer Stelle entstanden, so daß jedes Gestirn von Anbeginn im Himmelsgewölbe festgenietet war und die Rille für seinen Umlauf fertig vorfand. Jetzt aber bleibt von P's Anschauung und Art, wie wir sie zu Anfang an v. 3—5 kennen lernten, nur der Schein übrig; der Sache nach wird aus dem schaffenskräftigen Wort ein bloßes Selbstgespräch Gottes, in dem er seinen Plan mit diesem Werke ausspricht. Das klare Eingeständnis dieses neuen Gesichtswinkels durch die zutreffende Form findet sich erst in v. 26. Ob das müßige וַיְהִי כֵן vor dem וַיַּעַשׂ, das hinter v. 26, in MT auch hinter v. 20, richtig fehlt, ebenfalls als leere Hülse einer andern Anschauung stehn geblieben ist, oder als Auffüllung gestrichen werden muß, wird sich nie sicher entscheiden lassen.

Höchst befremdlich wird es immer bleiben,[1] daß für die beiden großen Leuchten, deren Unterscheidung von den Sternen sich ganz von selbst gibt, die Benennung als Sonne und Mond geflissentlich vermieden wird. Man könnte sich versucht fühlen, die feierliche Benennung nach dem Vorbild der drei ersten Werke für den ursprünglichen Wortlaut zu ergänzen.[2] Die einzige Stelle dafür wäre hinter הַלָּיְלָה; da aber steht וְאֵת הַכּוֹכָבִים im Wege, was man doch durchaus nicht mit SKINNER als Glosse streichen darf. Umgekehrt könnte man aus der schlichten Anwendung dieses eigentlichen Namens der kleinen Leuchten rückwärts schließen, daß unmittelbar vorher auch die großen, ursprünglich ohne besonderes Vollziehen der Benennung, sofort so eingeführt waren, also אֵת הַשֶּׁמֶשׁ לְמ' הי' וְאֵת הַיָּרֵחַ לְמ' הל'. Gerade die „Herrschaft" über Tag und Nacht könnte dann der Scheu eines späteren Geschlechts eingegeben haben, die Namen, die an den Götzendienst der Zeit eines Manasse erinnerten, durch die bloße Bezeichnung nach der Wirkung zu ersetzen. P ist sonst nicht so prüde. — Was sie am Himmel sollen, ist in v. 15a einzig durch לְהָאִיר

[1] Anders urteilt z. B. DILLMANN.

[2] So SCHRADER, Studien zur Kritik usw. 1863, S. 24: ein Späterer, der für alle Formeln runde Zahlen suchte, habe dann die Benennung hier gestrichen, um sie nur dreimal (v. 5 8 10) übrig zu lassen. Irrig läßt SKINNER auch TUCH die Benennung ergänzen; er läßt sie vielmehr (S. LXIV) vom Erzähler bloß vergessen sein.

עַל־הָאָרֶץ ausgedrückt. Genau dies finden wir in v. 17, und mit dieser Verhältnissetzung ist hier alles getan. Ich halte deshalb v. 18 im ganzen Umfang für auffüllenden und ausgleichenden Zusatz. Die erste Hälfte stößt sich auch mit v. 17 und ist obendrein ungenau, weil den Sternen ein Herrschen nicht zugeschrieben wird; die zweite Hälfte aber widerspricht v. 4.

Die Abschwächung des Schöpfungsworts durch Gottes tätiges Eingreifen bleibt nunmehr die Regel. Am fünften Tage tritt für das wenig nach P klingende וַיַּעַשׂ das durch v. 1 dargebotene וַיִּבְרָא ein. Richtig fehlt davor das formelhafte וַיְהִי כֵן, und sehr gefehlt wäre es, es mit PROCKSCH nach LXX, die hier wieder „konformiert", zu ergänzen.[1] V. 21 bringt bei der Ausführung folgerichtig, ebenso wie v. 12 hinter v. 11 für die Pflanzen, das Zerfallen der Klassen in ihre Arten hinzu. Da aber hier Wasser- und Flugtiere in demselben Schöpferwort zusammengefaßt sind, so scheiden sich, vor allem bei den ersteren, außer und vor dem Freigeben ungenannter Arten in der Formel לְמִינֵהוּ, לְמִינָ[י]הֶם, zunächst große Gattungen von Geschöpfen voneinander. Für die großen Ungeheuer wird man vor allem an Krokodil und Nilpferd zu denken haben, denen sich weitere, auch geradezu fabelhafte Wesen beliebig anschließen mochten; für das Gewimmel kriechender Lebewesen bleibt reichlicher Spielraum; aber daß die Fische, die Wassertiere vor allen andern, darin eingeschlossen sein sollten, ist ebenso unglaubhaft, wie es unmöglich ist, daß sie vom Verfasser übergangen wären.[2] JOHANNES LEPSIUS[3] setzt in seinem mit höchster Kühnheit umgeschaffenen deutschen Texte hinter „die Seetiere" einfach „und die Fische" ein, und sicherlich hat er recht. Nur darf er „die großen" nicht, wie er es zu tun scheint, streichen. Denn gerade hinter הגדלים (und vor ואת וגו') begreift sich das Übersehen von וְאֵת הַדָּגִים so überaus leicht, daß diese Ergänzung gewagt werden darf, obgleich $2^1/_2$ Jahrtausende sich in das Fehlen ohne Murren gefunden haben. Auffallend bleibt auch, daß die Flugtiere gar nicht in Klassen geschieden werden, obgleich sicher sehr verschiedene Wesen darunter vereinigt sind. Als Determinativ tut כָּנָף ja nichts zu עוֹף hinzu; fast

[1] Selbst für LXX wird es von Chrysostomus nicht bezeugt, wie es umgekehrt auch nicht an LXX Zeugen für die Ergänzung von למינהו hinter $_{20}{}^{a}$ und $^{b}$ fehlt. Ebenso falsch streicht SIEVERS m. c. die Betonung der Arten in v. 21.

[2] In v. 26 28 ist die דְּנַת־הַיָּם als einzige Vertreterin der Wassertiere genannt, an sich das Naturgemäße. In $9_2$ finden wir ebenso die דְּנֵי הַיָּם; aber man darf fragen, ob dort nicht bα (bis הַיָּם) mit seinem בְּ statt עַל und den Kriechtieren hinter den Vögeln nachträgliche Ergänzung ist.

[3] Vgl. die Stelle oben S. 70, Anm. 2.

möchte man nach der Parallelstelle 7 14 an die Herstellung von כָּל־כָּנָף denken, um dann in כָּנָף die Erweiterung auf geflügelte Wesen zu finden, die keine Vögel sind.

Zum ersten Male, so weit mir bekannt, muß ich die Ursprünglichkeit von v. 22, dem Segen über Wasser- und Flugtiere, bezweifeln. Ich sehe daneben nur die Wahl, ihn hinter v. 25 für die Landtiere zu ergänzen. Denn daß er wegen v. 30 dort fehlen könne (DILLMANN), ist doch nicht zu verstehn, und daß man ihn dort fortgelassen, weil das sechste Tagewerk ohnehin schon sehr lang geraten war (GUNKEL), das mag man dem Interpolator zutrauen, der den fünften Tag damit schmücken wollte, nicht aber dem Verfasser selbst, geschweige denn einem so folgerichtig verfahrenden, wie P sich überall erweist. Mit vollem Recht hebt das SCHRADER hervor[1] und läßt deshalb den Segen hinter v. 25 von einem Späteren gestrichen sein, der für alle Formeln in unserer Schöpfungsgeschichte runde Zahlen suchte und so für den Segen nur die Dreizahl (v. 22 28 2 3) übrig ließ. Aber ehe man den Segen für die Landtiere fordert, überzeuge man sich, wie es um den für die Wasser- und Flugtiere bestellt ist. Für die ersteren nun ist das Hergehörige aus v. 28 recht geschickt umgestaltet, durch den Zusatz בַּיַּמִּים hinter אֶת־הַמַּיִם sogar stattlich, wenn auch sachlich etwas zweifelhaft, aufgeputzt. Die Vögel aber hinken mit dem וְהָעוֹף יִרֶב בָּאָרֶץ recht kläglich nach, in der dritten Person statt in der frischen Anrede, dazu ohne das פרה und מלא. Und war das letztere auch schwer zu verwenden, weil Luft kein Element ist, so hätte der Erzähler für das kümmerliche בָּאָרֶץ doch mindestens עַל־פְּנֵי רְקִיעַ הַשָּׁמַיִם (v. 21) gesagt. So spricht die Form entschieden für den schwachen Versuch eines Überarbeiters. Sachlich wäre die ausdrückliche Einführung der Fortpflanzung bei der Erschaffung der ersten Tierklassen bei unserem Erzähler mit seiner unparteiischen Überschau über die ganze Schöpfung gewiß zuzutrauen; sie entspräche der Hervorhebung des Samens bei den höheren Klassen des Pflanzensreichs. Überdies kann man in 8 17b geradezu eine äußere Bezeugung, ein wörtliches Anziehen des den Tieren bei der Schöpfung erteilten Segens sehen. Aber zunächst fehlt dort in LXX der erste Satz, וְשִׁרְצוּ בָאָרֶץ, und es darf daraufhin gefragt werden, ob nicht eben in diesen Worten der ganze ursprüngliche Wortlaut besteht, so daß וּפְרוּ וְרִבוּ עַל־הָאָרֶץ als an Cap. 1 angeglichene Wahllesart zu betrachten wäre, die in LXX an die Stelle der älteren trat, in MT neben jener eindrang. Sodann aber fehlt doch da

[1] Studien zur Kritik usw. 1863, S. 25f.

die Bezeichnung als Segen, die für die Menschen nicht nur in 9 1 feierlich wiederholt wird, sondern sich auch in dem passus concernens von 5 1f. nicht vermissen läßt.[1] Für das Fehlen des Segens bei den Tieren aber und damit die stillschweigende Voraussetzung ihrer Fortpflanzungsfähigkeit entscheidet vollends, daß P auch mit der Vorbedingung dafür ebenso verfährt. Bei dem Menschen ist ausdrücklich hervorgehoben, daß er in einem Paar, zweigeschlechtig, geschaffen ist, und unmittelbar an diese Aussage knüpft der Segen an. Auch 5 2 wiederholt das sehr bewußt. Für die Tiere aber findet sich das זָכָר וּנְקֵבָה zwar beim Einzug in die Arche (6 19 7 16), nicht aber bei der Schöpfung, obgleich es sicher von da an vorausgesetzt ist. So wird auch der Wunsch oder die Verheißung ihrer Mehrung dort, in 8 17, zum ersten Male auftauchen, und der Segen ist damit dem Menschen allein vorbehalten.[2]

Bei der Erschaffung der Landtiere in v. 24f. beginnt das Schöpferwort mit derselben Formel, die die Erschaffung der Pflanzen einführt, „die Erde lasse hervorgehn". Auffallend genug für die Tiere, die nicht in der Erde wurzeln und heute nicht ihr entsprossen; aber die Zugehörigkeit zum Trockenen und Festen sollte damit wohl besonders greifbar ausgesprochen werden.[3] Um so auffallender nur, daß die Ausführung in v. 25 nicht wie in v. 12 bei dem automatischen וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ bleibt, sondern dafür Gottes Tätigkeit einsetzt, und zwar wieder nicht mit einem וַיּוֹצֵא אֱלֹהִים מִן־הָאֲדָמָה, sondern mit unmittelbarem „Machen" der Geschöpfe selbst. Sollte ein Späterer an der Mitwirkung der Erde Anstoß genommen und sie wenigstens in der Ausführung „authentisch interpretiert" haben, oder ist umgekehrt das Machen das Ursprünglichere und das automatische Geschehen in dem Schöpfungswort erst auf P's Eingreifen zurückzuführen? Überflüssig wie in v. 15 steht hier wieder die abgekürzte Ausführungsformel וַיְהִי כֵן; sie wäre verständlicher vor einem וַתּוֹצֵא (vgl. v. 11) oder allenfalls וַיּוֹצֵא.

Was werden soll, heißt in v. 24 נֶפֶשׁ חַיָּה, Lebewesen, genau wie an der ersten Stelle innerhalb der Tierschöpfung, für die Wassertiere in

---

[1] In 5 2 ist hinter וַיְבָרֶךְ אֹתָם das Wichtigste ausgefallen oder durch den apokryphen Satz über die Benennung verdrängt, nämlich der Inhalt des Segens in Gestalt der Fortpflanzungsfähigkeit, der vor v. 3 einfach unentbehrlich ist. Die einfachste Gestalt wäre: לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת־הָאָרֶץ. Streicht man die Benennung des Menschen, so kann man den Schluß, בְּיוֹם הִבָּרְאָם noch vor dieser Ergänzung festhalten.

[2] Die Abschwächung des ברך zu einem „Begrüßen" kann sich EHRLICH also ersparen; natürlich wäre sie aber auch ohne die Streichung von v. 22 ganz unzulässig.

[3] Daß הוציא hier nichts mehr heiße als „zum Vorschein bringen" = „aufweisen" oder „aufzuweisen haben" (EHRLICH), ist natürlich nur frommer Wunsch.

v. 20. Anders als dort aber schließt sich hier schon im Schöpferwort mit dem לְמִינָהּ die Zerlegung des Gewollten an, zweifellos in die drei großen Klassen, in die bei unsrem Erzähler die Landtiere zerfallen. Das wird hier berechtigter sein als in v. 11, wo wir das einzige לְמִינוֹ als v. 12 vorgreifend streichen mußten. Denn dort fehlt eben der Gesamtname für Pflanzen, der damit hätte zerlegt werden können.[1] Auch in v. 20 wird sich das Fehlen leichter erklären, weil eben schon zweierlei, Wasser- und Flugtiere, in demselben Schöpferwort nebeneinander steht.[2] Aber Zusatz ist in v. 24 mindestens das zweite לְמִינָהּ, vor dem וַיְהִי כֵן. Denn die Zerlegung der Klassen in Arten muß, wie v. 12 zeigt, der Ausführung vorbehalten bleiben, die sonst gar nichts Neues bringen würde. Auch ist es flüchtig angebracht, nur einmal für die drei Klassen und dafür falsch, da es nach v. 21 לְמִינֵהֶם heißen müßte. Fragen darf man, ob nicht auch die drei Klassen selbst hinter dem ersten לְמִינָהּ später ergänzt sind. Man könnte dafür die Abkürzung in bloßes רֶמֶשׂ und dessen Aufführung an zweiter Stelle geltend machen. Die Ausführung in v. 25 würde ohne die Dreiteilung in v. 24 noch kräftiger wirken; aber freilich müßte das Schöpferwort dafür büßen, da es doch etwas kahl erschiene, wie denn auch als Auslegung des ersten ursprünglichen לְמִינָהּ die drei Klassen ganz am Platze sind. Man wird es also besser bei der Streichung des zweiten לְמִינָהּ bewenden lassen.

In v. 26 hat das ו vor כִּדְמוּתֵנוּ (Sam LXX), das sich leicht aus dem vorhergehenden wiederholen ließe, nichts für sich; die Verbindungslosigkeit wird durch 5 3 auch in Sam bezeugt. כִּדְמוּתֵנוּ als erläuternde Glosse zu בְּצַלְמֵנוּ zu streichen (P. HAUPT), heißt den Wortlaut schädigen. Auch dagegen vgl. 5 3a. Weiterhin sind fast alle Neueren darüber einig, daß für וּבְכָל־הָאָרֶץ mit dem Syrus וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ zu lesen sei.[3] Natürlich wiegt dieser einzige Textzeuge sehr leicht; man könnte auch aus freier Hand so verbessern. In der Tat scheint bei weitem den meisten Auslegern damit alles in bester Ordnung zu sein.[4] Nur SIEVERS wendet ein, daß der Text weder mit dieser Verbesserung noch ohne sie in den Vers passe, und streicht deshalb וּבְכָל־הָאָרֶץ als Dittographie aus dem Anfang

---

1 Daß לְמִינוֹ dort hinter דֶּשֶׁא fehlt, ist ein weiterer Beweis gegen dessen Auffassung als Gesamtbezeichnung des Pflanzenwuchses.

2 Immerhin bringt Cambr. g (HOLMES-PARSONS 54) das κατὰ γένος hinter $20^a$ und $20^b$, und für das erstere treten auch EUSEBIUS und CHRYSOSTOMUS je mit einer Stelle ein.

3 Falsch PROCKSCH (S. 423) חַיָּתוֹ, ebenso S. 431 Z. 19, obgleich er Z. 21 ff. richtig feststellt, daß diese Form aus guten Gründen nur vor indeterminiertem Genetiv vorkommt.

4 Verdächtig bleibt das כֹּל, das sich sonst wohl vor dem רֶמֶשׂ, nicht vor der חַיָּה findet.

und Schluß der folgenden Worte. Mit Recht macht er geltend, daß die Liste auch in v. 28 nicht ganz vollständig sei. Aber er übersieht, daß dort für alle Landtiere nur ein Gesamtname eingeführt wird, während hier bei seinem Texte zwei bleiben würden. Es ist klar, daß sich hier wie dort, weil es gilt, das gesamte Tierreich zusammenzufassen, eine neue Dreiteilung ergibt, Wasser-, Flug- und Landtiere, jedes nur mit einem Namen genannt.[1] Damit erweist sich vielmehr der Schluß des Verses וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ als mißverstandener Zusatz, und wir haben in הַבְּהֵמָה ebenso die Zusammenfassung der Landtiere zu sehen wie in דְּגַת־הַיָּם die aller Wassertiere. Daß dieselbe Aufgabe in v. 28 anders und wohl besser gelöst ist, kann daran nicht irre machen. Aber gerade die Enge und Kürze der Bezeichnung mag hier den Anlaß geboten haben, durch den Zusatz וּבְכָל־הָאָרֶץ Spielraum zu geben, „kurz über die ganze Erde", und damit dann alles abzuschließen. Der Zusatz der Kriechtiere stand vielleicht anfangs als mißverstandene Verbesserung für וּבְכָל־הָאָרֶץ am Rande und wurde dann falsch dahinter eingerückt. Die Ergänzung des Syrus ist ein Akt der Selbsthilfe, dem in der Variantensammlung der Cambridger LXX-Ausgabe eine Reihe anderer zur Seite stehn. — Richtig fehlt vor v. 27 die abgekürzte Ausführungsformel; sie darf nicht etwa mit ILGEN aus v. 30 hierher versetzt werden.

Die Ausführung leitet v. 27 wieder mit וַיִּבְרָא ein, das seit v. 16 mit וַיַּעַשׂ regelmäßig abwechselt, vgl. v. 16 21 26 27. Das bezeichnendste Wort ist gewiß hier vor allem am Platze. In LXX fehlt בְּצַלְמוֹ; HOLZINGER, GUNKEL, PROCKSCH sind geneigt, dem zu folgen,[2] ersterer wegen des besseren Fortschritts des Gedankens, letzterer, weil der Rhythmus dadurch gewinne. Das letztere leuchtet nicht ein; denn mit בְּצַלְמוֹ hat der Vers drei Zeilen von je vier Hebungen, während sonst die erstere wesentlich kürzer ist. Aber auch dem Sinne nach hat der Beginn mit der nackten Aussage der Menschenschöpfung keine Wahrscheinlichkeit, da in v. 26 das Ebenbild Gottes sich sofort aufs engste damit verbindet. Vor בצלם könnte בצלמו in der Vorlage der LXX leicht übersehen sein. Wundern darf man sich höchstens, daß von den beiden Wendungen für die Gottebenbildlichkeit in v. 26 hier die eine wiederholt, die andere übergangen ist. So könnte man כִּדְמוּתוֹ für בְּצַלְמוֹ vermuten; das wäre dann irgendwie ausgefallen und die Lücke in LXX geblieben, in MT durch reine Wiederholung ausgefüllt.

[1] Es ist deshalb ganz falsch, in v. 28 die Klassen der Landtiere nach LXX und Syrus zu vervollständigen; vielmehr heißt הָרֹמֶשֶׂת dort „das sich regt", vgl. 9 3.

[2] Umgekehrt streicht EHRLICH den ganzen Satz von בְּצַלְמוֹ bis אֹתוֹ als eine Glosse, die bestimmt sei, einer falschen Beziehung des Suffixes von בְּצַלְמוֹ vorzubeugen.

Vor dem Segen in v. 28 fehlt die Billigungsformel gewiß mit Recht; man kann darin, daß sie sich vor v. 22 findet, nur einen weiteren Grund für die oben vertretene Streichung dieses Verses, des Segens über Wasser- und Flugtiere, sehen. Mit seiner Beschränkung auf den Menschen bekommt der Segen auch erst seinen vollen Inhalt; nicht nur die Fruchtbarkeit gehört dazu, sondern auch die Herrschaft über die Mitgeschöpfe.[1] Für וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים, selbst für P recht breit, bietet LXX bloß λέγων. Es heißt nicht ihm folgen, wenn PROCKSCH danach אֱלֹהִים streicht; das Richtige meint gewiß SKINNER mit seinem „vielleicht ursprünglich", nämlich einfaches לֵאמֹר für den ganzen Satz. Das wird bestätigt durch v. 22, gleichgültig, ob man ihn beibehält oder als Entlehnung aus v. 28 streicht. Vielleicht läßt sich die Erweiterung sogar erklären und für eine andere Berichtigung benutzen. Viel nötiger als bei dem Segen ist das לָהֶם, das nach LXX fortfällt, im Anfang von v. 29; denn hier wird dem Menschenpaar eine Anweisung erteilt, die ihre Mitwirkung in Anspruch nimmt. Leicht konnte das Auge über das להם sofort auf אלהם hinübergleiten. Ich sehe in dem וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים die Berichtigung des Fehlers am Rande, die dann von dort aus bei einer nächsten Abschrift an falscher Stelle im Text vollzogen wurde, wie in so vielen Fällen. Lies also in v. 28 bloß לֵאמֹר, in v. 29 וַיֹּאמֶר לָהֶם. Daß bei der Aufführung der Tierklassen am Ende des Verses nicht nach Syrus (BALL, PROCKSCH) oder gar nach LXX ergänzt werden darf, ist schon oben zu v. 26 dargelegt. Wir haben es da wieder mit den beliebten Bemühungen um „Konformierung" zu tun, die uns so oft begegneten.

V. 29f. hat KRAETZSCHMAR (Die Bundesvorstellung im A. T. S. 193f.) im ganzen Umfang P abgesprochen, einerseits wegen Abweichungen des Sprachgebrauchs gegenüber v. 11f. 20f. usw., vor allem aber, weil hier die Einsetzung der reinen Pflanzenkost und damit die Voraussetzung eines allgemeinen Gottesfriedens auf einem Mißverständnis der noachischen Gebote in 9 4—6 beruhe und die Bestimmungen von v. 28 (vgl. 26) in einer Weise einschränke, die sie fast illusorisch mache. Eindruck hat er gemacht auf HOLZINGER; er ist geneigt, v. 29 für sekundär zu halten, während er v. 30, über die Nahrung der Tiere, als ursprünglich stehn läßt.[2] GUNKEL will zwar nichts streichen, meint aber, daß wir hier

[1] Daß davon, wenn mein Vorschlag zu 5 2 (oben S. 80, Anm. 1) das Richtige trifft, dort nur die Fruchtbarkeit angezogen war, versteht sich von selbst, weil nur der passus concernens dahin gehört.

[2] Wenn ich ihn recht verstehe; der Ausdruck ist unklar.

„beim selben Schriftsteller P zwei, ursprünglich allogene Traditionen verbunden sehen: 1) eine Schöpfungsgeschichte, wonach die Menschen über die Tiere herrschen (und sie essen), 2) das Bruchstück einer Tradition vom Frieden der Urzeit, wonach die Menschen der ältesten Zeit nur von Vegetabilien gelebt haben." Ich muß vor allem den sachlichen Anstoß für ganz ungerechtfertigt halten und kann in P von Cap. 1 über Cap. 6 zu Cap. 9 hin nur eine einzige, ganz folgerichtige Anschauung finden. „Was bleibt von dem freien Verfügungsrechte des Menschen über die Tiere, abgesehen von den Haustieren, übrig, wenn ihm verboten war, sie zu seiner Speise zu benutzen?" fragt KRAETZSCHMAR. Aber heißt denn Herrschen so viel wie Auffressen? Es heißt vielmehr die Ordnung aufrecht erhalten, sorgen, daß eines die Rechte des andern in Gehorsam gegen die allen übergeordnete Gewalt achte. Damit ist die Tötung im Gegenteil ausgeschlossen, und vollends das gegenseitige Sichverzehren.[1] Das aber ist auch eine notwendige Folgerung aus der Gesamtanschauung von P: wie kann er das gut Geschaffene vom andern Geschöpfe mutwillig vernichten lassen? Nicht einmal der בְּהֵמָה gegenüber ist das Recht des Verzehrens selbstverständlich, da der ursprüngliche Mensch das Herdentier durchaus nicht zunächst des Fleisches, sondern der Milch und der Wolle wegen züchtet. Aber wir sind keineswegs bloß auf Schlüsse und Urteile angewiesen. Der Anlaß der Sintflut ist nach P (6 12), daß „alles Fleisch seinen Wandel auf Erden verderbte", und das geschieht nach v. 11 13 durch חָמָס, durch Gewalttat. Nun unterscheidet gerade dies die Anschauung des P von der des J, daß nicht nur des Menschen Schuld die Sintflut herbeiruft, sondern die gemeinsame, gleiche Schuld aller Lebewesen (6 11 17). Wird sie als חָמָס gekennzeichnet, so heißt das nichts andres, als daß Menschen und Tiere und diese untereinander sich gegenseitig töten und, wie sich das dann erfahrungsmäßig von selbst versteht, aufzehren.[2] Erst nach der Schöpfung ist es durch sündhafte Verderbnis dahin gekommen. Gerade wegen dieser Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit der Schuld bedarf es nach der Sintflut einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen Menschen und Tieren. Es heißt aber die Dinge auf den Kopf stellen, wenn KRAETZSCHMAR in 9 4–6 eine Einschränkung der seit der Schöpfung geltenden schrankenlosen Willkür

[1] Natürlich hat der Herrscher das Recht auch über Leben und Tod; aber der Mensch würde es nach dieser Bestimmung nur zur Strafvollziehung gegenüber den ungehorsamen Untertanen benutzen, nicht zum Zweck seiner Ernährung.

[2] Es entspricht genau der Stimmung der geknechteten Diaspora Israels, in der P schrieb, daß Gewalttat die eigentliche Kardinalsünde ist.

findet. Er erläutert das freilich nur an dem Verbot des Blutgenusses; aber soll denn auch die Tötung des Menschen durch Mensch und Tier, die weiter verboten wird, nach Gottes Ordnung in der Schöpfung bis dahin einfach erlaubt gewesen sein? Wie vertrüge sich das dann mit der Einsetzung des Menschen zum Herrscher? Umgekehrt werden vielmehr nach den bösen Erfahrungen des ersten Weltalters die Zügel duldsam gelockert.[1] Die geordnete, friedliche Herrschaft des Menschen über die Tiere wird zur Gewalt- und Schreckensherrschaft, der Fleischgenuß wird fortan zugelassen, den Tieren unter sich keine Schranke gesetzt. Nur der Blutgenuß wird dem Menschen und die Tötung des Menschen allen Lebewesen verboten. An die Stelle der Anarchie, die das Friedensreich verschlungen hatte, tritt die Polizei. Das ist eine geschlossene Entwicklung, an der man in keinem Punkte rütteln kann. Ein notwendiges Glied davon bildet 1 29, insofern dort, ohne den Teufel von Mord und Todschlag an die Wand zu malen, deutlich gesagt wird, wie die Herrschaft des Menschen über die Tiere gemeint ist. Dem Menschen werden von den drei Klassen der Pflanzen, die v. 11f. einführt, zwei zur Nahrung überwiesen: das samentragende Kraut, will natürlich sagen sein Samen, das Brotkorn, und der fruchttragende Baum, das ist die eßbare Baumfrucht. Was von beiden übrig bleibt, an Arten wie an Teilen, wird nicht weiter in Betracht gezogen.[2] Für die Tiere bleibt selbstverständlich die dritte Pflanzenklasse, der דֶּשֶׁא, das Gras,[3] die Weide, womit sich zu Beginn der Welt auch die wilden Tiere begnügt haben, wie sie es denn in dem neuen Weltalter der messianischen Zukunft wieder tun werden (Jes 11 7). — Mit dieser Erwägung allein fällt v. 30, der den Tieren אֶת־כָּל־יֶרֶק עֵשֶׂב zur Speise anweist. Daß darein das Gras der Weide einzurechnen sei, ist nur ein frommer Wunsch; denn der עֵשֶׂב kann nichts anderes sein, als der samentragende von v. 29, und der wird nicht als solcher überwiesen, sondern von und an ihm nur das Grün, d. h. das Stroh, weil über den Samen, d. h. seine Frucht, in v. 29 zugunsten des Menschen verfügt ist. Durch dieses Abhängigkeitsverhältnis wird HOLZINGERS Auskunft, v. 30 beizubehalten, v. 29 zu streichen, ganz unmöglich. Aber daß das Hauptnahrungsmittel der Tiere, das Weidegras, nun ganz fehlt, beweist umgekehrt, daß es sich hier nur um einen öden Nachgedanken zu v. 29 handelt, der Vers also, zunächst bis zum Atnach,

---

1 Vgl. das Seitenstück bei J in 8 21.

2 Ebensowenig wie die Nahrung für die Wassertiere.

3 Vgl. über den דֶּשֶׁא als besondere, erste Pflanzenklasse oben S. 73f.

zu streichen ist.[1] Fehlt er, so bleibt der דֶּשֶׁא stillschweigend den Tieren, und alles ist in Ordnung. Eine Fülle von Schwierigkeiten beseitigt sich damit von selbst. Das Fehlen des Prädikats erklärt sich leicht bei einem müßigen Nachgedanken, der vielleicht zuerst am Rande Platz fand. Es lohnt also nicht der Mühe, es als נָתַתִּי hinter נֶפֶשׁ חַיָּה zu ergänzen, wie seit OLSHAUSEN viele Ausleger tun. Das כְּמוֹרֶק עֵשֶׂב 9 3, das nur den Sinn haben kann „wie wertlosen Abfall", wird nun erst möglich; denn was im Welthaushalt nach Gottes Verfügung vorsorglich verwertet wäre, dürfte nicht so angezogen werden. Aber auch die wirklich anstößigen Abweichungen des Sprachgebrauchs fallen damit fort, die schlechte Aufzählung der Tierklassen, die abweichende Bezeichnung der Kriechtiere, vor allem die נֶפֶשׁ חַיָּה als in den Wesen enthalten statt als Bezeichnung der Wesen selbst wie in v. 20 24. Was übrig bleibt, ist von keiner Bedeutung. Das זֹרֵעַ זֶרַע statt מַזְרִיעַ זֶרַע v. 10f. setzt einfach an die Stelle des nur dies einzige Mal vorkommenden,[2] scharf die Hervorbringung betonenden Ausdrucks den einfacheren und unmißverständlichen gewöhnlichen. Bei den Fruchtbäumen ist ebenso der äußerst umständliche Ausdruck bloß vereinfacht; ganz von selbst bot sich überdies für die zum Essen bereite reife Frucht das אֲשֶׁר בּוֹ „an dem Früchte hängen", und da das nun vorweggenommen war, mußte für den in ihr enthaltenen Samen eben ein anderer Ausdruck gewählt werden.[3] Daß das לְמִינֵהוּ fortgelassen ist, hätte KRAETZSCHMAR ebensogut rügen dürfen: es handelt sich eben überall um leise Abwandlungen und Vereinfachungen, wie sie bei Wiederholungen in dem ganzen Stücke an der Tagesordnung sind. Streicht man nun die stiefmütterliche Versorgung der Tiere in v. 30a, so erhält v. 30b, die kurze Formel וַיְהִי כֵן, einen ganz neuen und besseren Sinn. Sie umfaßt jetzt nicht mehr nur die Speiseordnung von Mensch und Tier, wie man sie hinter v. 29 30a notwendig verstehn muß, sondern schließt mit der Anweisung an den Menschen den ihm gespendeten Segen zusammen und bestätigt damit, daß die von Gott gewollte Weltordnung, Herrschaft des Menschen und friedliches Zusammenleben aller Wesen, tatsächlich ins Leben getreten sei und das erste Zeitalter beherrscht habe. Die Formel ist damit nirgends besser an ihrer Stelle als hier.[4]

Meine Berichtigung für 2 2 habe ich bereits in dem Aufsatz Ellä

[1] So ohne nähere Begründung auch PROCKSCH.

[2] Lev 12 2 ist für תַּזְרִיעַ bekanntlich mit Sam LXX תְּזָרַע zu lesen.

[3] Hinter פְּרִי darf man עֵץ nach LXX streichen.

[4] Auch PROCKSCH nennt sie „mindestens passend".

toledoth (in dieser Zeitschr. 1914 S. 244 Anm. 3) mitgeteilt. Es ist einfach מִכֹּל־ vor מְלַאכְתּוֹ wegen der Ähnlichkeit des folgenden מל übersehen, so daß v. 2ª sagt: „Und Gott ließ ab am siebenten Tage von aller Arbeit, die er getan hatte". Für den Gebrauch des כָּלָה מִן habe ich dort auf Ex 34 33 Lev 16 20 Jos 19 51 I Sam 10 13 II 6 18 verwiesen. Von einem siebenten Schöpfungstage ist also ebensowenig die Rede, wie es der Notausflucht der Vss., הַשְּׁבִיעִי für הַשִּׁשִּׁי bedarf, durch die nur eine müßige Wiederholung von v. 1 geschaffen wird. Daß mit dieser Herstellung das Richtige getroffen ist, dafür spricht vor allem noch der Schluß des Verses, wo der gewonnene Wortlaut מִכָּל־מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה sich wörtlich wiederfindet. Schwerlich ist darin etwas andres zu sehen als die am Rand vermerkte und dann falsch eingerückte Berichtigung zu v. 2ª. Dafür spricht vor allem, daß dieselbe Wendung sich in v. 3 zum drittenmal findet, so daß sich ein selbst für P unerträglicher Wortreichtum ergibt. Ferner soll das erste שבת am Anfang von v. 2ᵇ ohne jeden Zweifel den späteren Namen des Tages שַׁבָּת begründen und im voraus festlegen. Das aber geschieht viel nachdrücklicher und deutlicher, wenn das Wort hier allein, ohne jede nähere Bestimmung gebraucht wird. Dafür spricht derselbe absolute Gebrauch des שבת für das Verhalten am Sabbat überall sonst, bei P in Ex 31 17 Lev 23 32, in andren Quellen Ex 23 12, sowie zweimal in Ex 34 21, vgl. auch das bloße וַיָּנַח von Ex 20 11, das besonders genau unserer Stelle entspricht. Erst bei der Wiederholung hier in v. 3, wo das שָׁבַת im Grunde das וַיִּכֹל und das וַיִּשְׁבֹּת von v. 2 zusammenfaßt, ist die nähere Bestimmung wieder am Platze.

In 2 3 hat die Zusammenstellung בָּרָא לַעֲשׂוֹת etwas Ungelenkes, sie ist auch oft genug falsch verstanden worden; aber den Text anzuzweifeln, wie EHRLICH tut, liegt doch kein Grund vor. Jedenfalls ist, was er nach anderer Vorgang einsetzt, בָּרָא für בָּרָא („von aller Arbeit, die er zu tun sich ausgedacht hatte") unmöglich, da der Stamm den üblen Beigeschmack des Erschwindelns (I Reg 12 33 Neh 6 8) hat, vgl. auch בְּדִים. Aus LXX ἤρξατο ist nicht auf ein andres Wort als ברא zu schließen; vielmehr mußte der Übersetzer, der überall in der Genesis ברא mit ποιεῖν wiedergibt, hier neben עשה für Abwechslung sorgen. Jedes Bedenken schwindet, wenn man festhält, daß אֲשֶׁר zu לַעֲשׂוֹת gehört, und mit DILLMANN übersetzt „von aller Arbeit, welche verrichtend er geschaffen hatte", oder umschrieben: „welche das Schaffen ihm bereitet hatte".

Damit ist der Abschluß der ersten Schöpfungsgeschichte erreicht; denn daß 2 4ª an ihren Anfang gehört, ist in meinem Aufsatz Ellä tole-

doth (S. 245 f.) und zu Eingang dieses Aufsatzes zur Genüge bewiesen worden.

---

Soweit, meine ich, kann uns heute äußere und innere Textkritik bringen; der so ermittelte Wortlaut könnte, so dürfen wir unter allem Vorbehalt sagen, etwa der sein, den die letzte Redaktion des Hexateuchs vorfand. Ob er den geschlossenen Gedankengang eines einzigen Schriftstellers darstellt, das sollte unsre nächste Frage sein. Schon seit ILGEN[1] ist das an der Hand eines wichtigen Bestandteils der Erzählung bestritten worden; er hat die Scheidung der Schöpfung in sechs Tagewerke samt der Sabbatfeier Gottes dem ersten Erzähler abgesprochen und den ursprünglichen Wortlaut durch Streichung von 1 $5^b$ $8^b$ 13 19 23 $31^b$ 2 2 3 und Versetzung von 2 $4^a$ an den Anfang überraschend einfach und glatt herausgeschält. Die meisten neueren Ausleger haben sich den Gründen gefügt: ungeschickte Verteilung von acht Werken auf sechs Tage; Wechsel von Tag und Nacht, ehe Sonne und Mond vorhanden sind; vollkommener Abschluß mit 2 1.[2] Aber es ist mit der Herauslösung jener Verse und Vershälften noch keineswegs getan. Wohl vereinigen sich nun v. 6—8 und 9 10, die Erschaffung des Himmels einerseits und die des freien Weltenraums, der Erde und des Meeres anderseits, zu einem einzigen, in seinem Verlaufe durch keine abschließende Billigungsformel getrennten Werke, und zwischen den drei großen Klassen des Tierreichs fällt ebenfalls die störendste Schranke, so daß sie enger zusammenrücken und damit die Erschaffung von Gottes Ebenbild kräftiger hervortritt. Aber unmöglich bleibt die Stelle der Himmelslichter hinter den Pflanzen, und alle Gründe, mit denen man diese Reihenfolge zu stützen sucht, mögen gut genug sein, einen spitzfindigen Überarbeiter zu rechtfertigen, nicht aber den unbefangenen ersten Erzähler. Erst das Haus, dann der Einzug der Bewohner; zum Weltenhaus aber gehören

---

[1] Die Urkunden des Jerusalemischen Tempelarchivs usw. Erster Teil, 1798, S. 4 ff. 433 ff. Vor ihm nennt DE WETTE (Beiträge II, 1807, S. 34 f.) ZIEGLER, nach ihm noch GABLER, was der Zeit nach richtig sein dürfte, während WELLHAUSEN (a. a. O. vgl. oben S. 71) GABLER und ZIEGLER vorausgehn läßt. GABLERS Neuer Versuch über die mosaische Schöpfungsgeschichte (wohl zu unterscheiden von seiner Ausgabe der Urgeschichte EICHHORNS 1790—93) war mir nicht zugänglich, aber DE WETTE gibt einen ausreichenden Einblick in seine Bedenken. C. L. ZIEGLERS Aufsatz „Kritik über den Artikel: von der Schöpfung" erschien 1794 in HENKES Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengeschichte II. Ihre klassische Gestalt haben die Gründe gegen die Ursprünglichkeit des Sechstagewerks bei ILGEN gefunden.

[2] Über einen nicht einleuchtenden Grund, den WELLHAUSEN hinzufügt, vgl. oben S. 70.

die Gestirne. Der Anstoß ist oft gefühlt; selten nur ist ein ernstlicher Versuch gemacht, die ursprüngliche Ordnung herzustellen. Nach der landläufigen Auffassung des zweiten Schöpfungswerks mochte man daran denken, die Erschaffung der Gestirne daran anzuschließen. Darauf antwortet schon ZIEGLER (vgl. oben S. 72 Anm.) mit der unbedingt entscheidenden Einwendung: „An diesen Bogen, genannt Himmel, konnte Gott jetzt noch nicht Sonne, Mond und Sterne setzen, weil er noch auf dem untern Teile der Wassersäule ruhte". Einen ganz neuen Vorschlag macht PROCKSCH (S. 435). Indem er WELLHAUSENS Meinung von einem ursprünglichen Siebentagewerk billigt, so daß am siebenten Tage der Mensch allein geschaffen wäre, gewinnt er die sieben Tage aus den acht Werken nicht durch Zusammenfassung des zweiten und dritten, sondern des ersten und fünften Werks, des Lichts und der Lichtkörper, als eines einzigen. Eine ganz unbegreifliche Gedankenlosigkeit, da er selbst S. 427 anerkennt, daß dem Erzähler „die Himmelsglocke als feste Masse erscheine", damit aber auch, daß ihm die Lichtkörper in und an dieser Glocke befestigt ihren Lauf zurücklegen. Am ersten Tage kann Gott sie nicht einmal vorläufig „auf einen Haufen bereitet" (PROCKSCH S. 429) und für den Tag ihrer Befestigung am Himmelsgewölbe zurückgestellt haben; denn wo hätte sich dafür in der Wassermasse des Chaos der feste Grund gefunden? Und was hätten sie vollends ohne ihren Umlauf nützen sollen? Für die Erschaffung der Himmelskörper kann vielmehr nur eine Stelle in Betracht kommen, der tiefe Einschnitt hinter v. 10, den WELLHAUSEN richtig erkannt hat. Erst durch die Versenkung der unterhimmlischen Wasser in die unterirdische Tiefe tritt das Himmelsgewölbe ein in seinen Dienst, die oberen Wasserspeicher zu tragen und zurückzudämmen und der Oberfläche der Erde den Spielraum zur Entfaltung des ihr bestimmten Lebens freizugeben. Nun erst kann der Himmel mit den Leuchten besetzt werden, deren Bewegung ihn belebt; er muß es aber auch, weil ihr Dasein alles Leben auf der Erde bedingt. Damit werden die beiden Werke des dritten Tags auseinandergesprengt; der Eingriff, durch den das Sechstagewerk mit dem Sabbat auf die Achtwerkeschöpfung aufgesetzt wurde, erweist sich also viel stärker und tiefer, als man bisher gedacht hat, da er die Erschaffung der Himmelslichter von ihrer ursprünglichen Stelle fortrückte. Den Beweggrund für dieses Verfahren können wir nur aus dem zu entnehmen versuchen, was dadurch erreicht wird, und das ist der schöne Gleichklang des Aufbaus der Schöpfungsgeschichte, der besonders seit HERDER oft gerühmt worden ist. Je zwei Werke auf den dritten und den sechsten Schöpfungs-

tag, das Licht am Anfang der ersten, die Leuchten am Anfang der zweiten Hälfte, Festland und Pflanzen am dritten, Landtiere und Mensch am sechsten Tage vereinigt.[1] In der Tat scheint dem, der sich die Aufgabe stellte, acht Werke auf sechs Tage zu verteilen, so daß zweimal ein Werkpaar auf denselben Tag gelegt werden mußte, die Lebensgemeinschaft der Festlandbewohner den Ausschlag gegeben zu haben. Darum wurden nicht Tiere zu Tieren, die Landtiere zu den Wasser- und Lufttieren, auf den fünften Tag verwiesen, sondern die Landtiere, allen voran das Herdenvieh, dem Menschen beigesellt; ebenso aber sollten in der ersten Schöpfungshälfte Festland und Pflanzen zusammengeschweißt werden, um jener Lebensgemeinschaft Wohnung und Nahrung zu bieten. Das Letztere war nur dadurch zu erreichen, daß die Himmelslichter ihre Stelle räumten, und da sie vor dem dritten Werk unmöglich waren, mußten sie hinter das vierte weichen.

Nun fragt sich, welche Hand diese Umgestaltung der Schöpfungsgeschichte vollzogen hat. Nach ILGEN war es Eliel Haschscheni, d. i. nach unsrer Zeichensprache E; da dieser aber nicht jünger, sondern älter ist als P, wird daraus von selbst ein $P_2$, so daß also $P_1$, man darf sagen WELLHAUSENs Pg, das Sechstagewerk noch nicht enthalten hätte. Seiner Meinung haben sich die meisten Ausleger angeschlossen, die in den Spuren jener drei vom Ende des 18. Jahrhunderts die Sechstageschöpfung für jünger halten als die Achtwerkeschöpfung. Aber schon DE WETTE (vgl. hier 1914, S. 244 Anm. 3) erhob Widerspruch, EWALD betonte, daß im Gegenteil erst durch diese Zutat „die Erzählung die besondere Gestalt empfangen habe, in welcher sie im Buche der Ursprünge erscheine", daß also P selbst eine ältere Vorlage damit bereichert habe; SCHRADER (Studien usw. 1863 S. 11) und DILLMANN schlossen sich dem an. In meiner Urgeschichte (S. 487 ff., vgl. auch hier 1914 S. 244 Anm. 3) habe ich nun versucht nachzuweisen, daß diese Vorlage von P nichts andres gewesen sei als die Schöpfungsgeschichte von $J_2$, durch die dieser die Paradiesesgeschichte von $J_1$ ersetzt habe; sie habe P in allem wesentlichen unvermehrt herübergenommen, sie aber in den neuen Rahmen des Sechstagewerks eingefügt und mit dem Sabbat abgeschlossen.

Daß mir der Nachweis der Entlehnung aus $J_2$ gelungen sei, hat vor allem HOLZINGER (Einleitung in den Hexateuch 1893, S. 356) anerkannt. Das will umsomehr sagen, als dieser Nachweis immerhin große

[1] Mit dem zweiten und fünften Tag hapert es schon etwas, da der zweite nicht, wie noch DILLMANN (3. Aufl. 1875 S. 14) meint, auch für die Lufttiere bereits den Raum schafft. Vgl. oben S. 71 f.

Lücken läßt; nur als einen Indizienbeweis konnte ich selbst ihn bezeichnen. Seine knappe Zusammenfassung auf S. 491 f. setze ich wörtlich hierher. „1) Die Grundschrift [= Pg] erweist sich in allen anderen Stücken der Urgeschichte als von $J_2$ abhängig. 2) $J_2$ hat alle anderen Stücke [der Urgeschichte] entweder aus der Sage des Zweistromlandes geschöpft und nach hebräischen Anschauungen umgestaltet oder die hebräische Überlieferung jenen entlehnten Stücken angepaßt.[1] 3) Keine einzige Stelle in $J_2$ setzt die Paradiesesgeschichte voraus. 4) Die Umgestaltungen der hebräischen Überlieferung beweisen, daß $J_2$ die Sage des Zweistromlandes bis zur Schöpfung hinauf gekannt und verfolgt hat. 5) Die babylonische Sage hat eine Schöpfungsgeschichte enthalten, die der biblischen im einzelnen wie im Aufbau in den Hauptpunkten entspricht. 6) Die biblische Schöpfungsgeschichte der Grundschrift weist eine Überarbeitung [Sechstagewerk] auf und setzt eine hebräische Vorlage voraus. — Aus alledem glaube ich notgedrungen schließen zu müssen, daß $J_2$ die Paradiesesgeschichte durch eine aus der babylonischen Sage entnommene, nach hebräischer Gotteserkenntnis geläuterte Schöpfungsgeschichte ersetzt hat, und daß dieselbe, vom Verfasser der Grundschrift überarbeitet, in Cap. 1—2 $4^a$ der Genesis uns vorliegt." Für den Beweis dieser Sätze kann ich noch heute auf den Zusammenhang meines Buchs verweisen; der weitere Ertrag der Ausgrabungen hat meine Schlüsse höchstens bestätigt, die Arbeit der Ausleger hat zwar viel klares Wasser auf dieser Strecke getrübt, aber Wesentliches gegen meine Ergebnisse nicht einbringen können.

Daß Pg selbst, nicht eine spätere Hand der Schule, das Sechstagewerk beigesteuert hat, wird natürlich durch den Nachweis einer älteren hebräischen Gestalt der Geschichte erheblich wahrscheinlicher, als es ohnedies schon war.[2] Aber auch eigentliche Gründe sind dafür anzuführen und auch a. a. O. S. 491 kurz angedeutet. In der ganzen Genesis bringt P neben Listen, Zahlen und trockenen Angaben in kür-

---

[1] Als einen der größten Mängel von Smends „Die Erzählung des Hexateuchs" muß ich es ansehen, daß er diese offenkundige und grundlegende Abhängigkeit von der Sage des Zweistromlandes für die Kennzeichnung der Quelle $J_2$ überhaupt nicht beachtet, geschweige gebührend in Rechnung zieht.

[2] Auch heute noch muß ich festhalten, daß der Gedanke als solcher in Ex 20 11 bei E längst vorlag, und daß Pg ihn von dort entlehnt haben wird (vgl. Urgesch. S. 493 ff.). Daß D diese Begründung in Dtn 5 nicht übernommen, sondern durch eine geschichtlich-soziale ersetzt hat, wird neben den dort angeführten Gründen vor allen Dingen aus der Scheu dieser zartfühlendsten und engherzigsten aller Schulen vor allem, was einen mythologischen und anthropomorphen Beigeschmack hat, zu erklären sein.

zester Gestalt nur vier ausführliche, in größter Breite ausgeführte Erzählungen, die von der Schöpfung, von der Sintflut, von der Einsetzung der Beschneidung und von der Erwerbung des Erbbegräbnisses. Die zweite beurkundet die noachischen Gebote, die für die ganze Menschheit gelten (9 1—17),[1] die dritte (Cap. 17) das Gebot der Beschneidung für alle Abrahamiden, die vierte (Cap. 23) legt durch notarielle Urkunde den Grund zu Israels Erbbesitz und findet ihre unmittelbare Ergänzung am Schluß der Grundschrift, in der zweiten Hälfte des Buches Josua. Überall bewährt sich hier Pg als der Schriftsteller, der die Feder nur ansetzt, um für das Gesetz Israels in allen seinen Teilen die geschichtliche göttliche Beurkundung Schritt für Schritt nachzuweisen. Es ist fast ausgeschlossen, daß er die erste ausführliche Erzählung, die er bietet, ohne solche Abzielung und solchen Ertrag sollte gelassen haben. In der Tat verhält sich das vorbildliche Ruhen Gottes am siebenten Tage der Welt zu dem mosaischen Gebot der Sabbatfeier für Israel sehr ähnlich wie der Grunderwerb Abrahams für die Ruhestätte Sarahs zu der Besitznahme Kanaans durch ihre gesamte Nachkommenschaft. Wie sehr der Aufbau des Sechstagewerks mit seinen Ziffern, den festen Abschnitten, den stehenden, in starrer Gleichmäßigkeit wiederkehrenden Formeln der Art von Pg entspricht, davon kann man sich schon an den Geschlechtstafeln von Cap. 5 10 11, noch besser fast an der Sintflutgeschichte zur Genüge überzeugen. Es wäre in der Tat schwer, etwas auszudenken, was der ersten Hand von Pg besser läge, als gerade dieser Rahmen der Schöpfungsgeschichte.

Auch darauf habe ich a. a. O. aufmerksam gemacht, daß es seine Bedenken hat, so tiefe Eingriffe innerhalb des geschichtlichen Rahmens der Gesetzgebung von P einer späteren Hand derselben Schule beizumessen. Dieser Einwand wird nur noch stärker durch die Einsicht, daß sogar die Reihenfolge der Werke durch Versetzung der Erschaffung der Himmelslichter erheblich gestört worden ist. Freilich wird er bei dem nichts ausrichten, der SMEND mit seinen zahlreichen Verweisungen an den „letzten Bearbeiter" beipflichtet. Ich darf dagegen auf meinen Aufsatz „Ellä toledoth" verweisen.

Aber ein Drittes noch kommt für die Beantwortung der Frage, ob Pg oder Px das Sechstagewerk eingeführt hat, in Betracht. Es gilt zu entscheiden, ob, was nach dessen Entfernung übrig bleibt, ganz einheit-

[1] Das würde selbst dann bestehn bleiben, wenn HOLZINGER mit Recht v. 4—6 als Zusatz striche. Freilich muß ich das für einen schweren Fehler halten; nur in Kleinigkeiten ist der Text zu verbessern.

lichen Geist und Zusammenhang aufweist, oder ob auch darin noch die Spuren verschiedener Anschauungen und Hände sich nachweisen lassen. Wäre das der Fall, sollten vollends solche weitere Spuren nicht unter Pg hinab in jüngere Zeit, sondern über Pg hinauf in ältere weisen, so wird man eher geneigt sein, das Sechstagewerk, das doch jedenfalls von P's Fleisch und Blut ist, bei Pg zu belassen. Damit komme ich zu unmittelbaren Beweisen für $J_2$ als die Grundlage unserer Schöpfungsgeschichte, und ob diese Beobachtung zutrifft, ist freilich auch für sich selbst viel wichtiger als die Sonderfrage nach dem Sechstagewerk.

Die gestellte Frage ist füglich im Laufe unsrer Sonderuntersuchung bereits beantwortet. Wir stellten zu Anfang P's eigene Vorstellung von der Schöpfung fest. Gott regungslos neben und über dem Chaos und dem werdenden Kosmos; nur in der Rede besteht seine Offenbarung; alles wird lediglich auf sein Wort, ohne daß er irgendwie Hand anzulegen braucht: „so er spricht, so geschiehet es; so er gebietet, so stehet es da." Alle sind einig darüber, daß J dem ganz anders gegenübersteht; in der Paradiesesgeschichte finden wir Jahwe formend, blasend, pflanzend, bauend, in steter, fast unruhiger Bewegung und wechselnder Tätigkeit, ohne jede Scheu des Erzählers vor Anthromorphismen und Anthropopathismen. Aber jenes so ganz andere Verhalten Elohims, das durchaus der Gottesanschauung von P im ganzen Umfang des Hexateuchs entspricht, haben wir doch in unsrer Schöpfungsgeschichte nur in den vier ersten Werken, die den ersten bis dritten Tag füllen, ganz folgerichtig durchgeführt gefunden.[1] Da folgt dem Schöpfungswort überall die automatische Vollziehung. Eine bewußte, große Entsagung bedeutet dies vor allem bei der Erschaffung des Himmels, dessen kunstfertige Herstellung durch Gottes Hand das ganze Alte Testament sonst nicht genug zu rühmen weiß. Aber anders wird das, wie wir sahen, bei den Himmelslichtern. Deren Werden befiehlt zwar Gott ebenso wie das der vorhergehenden Werke; dann aber macht er sie selbst und setzt ein jedes von ihnen in das Himmelsgewölbe ein. Man denke den Gedanken aus, welch emsige, hastige Tätigkeit sich da entwickeln mußte, da jeder weiß, daß der Mensch die Sterne nicht einmal zu zählen vermag. P hat das eben gar nicht zu Ende gedacht, weil es nicht sein Eigentum ist; er hat es fertig herübergenommen von eben dem J, dessen Art es völlig entspricht. J hatte an dem Gott, der die ungezählten Sterne in ihre Rillen fügt, das gleiche Gefallen wie an dem, der die unzähligen Tiere als ebensoviele

[1] Es sei daran erinnert, daß sich Grund fand, v. $7^a$ als späteren Zusatz zu streichen.

Versuche, dem Menschen Gesellschaft zu verschaffen, aus seinen bildenden Händen hervorquellen ließ. Ob die eine dieser Erzählungen $J_1$ gehört, die andere $J_2$, macht keinen wesentlichen Unterschied; denn zum Beweise, daß $J_2$ in diesem Stücke derselbe geblieben, genügt schon 7 16b: „und Jahwe schloß hinter ihm zu". Wir sahen dann weiter, wie dieses Anfertigen statt des Werdens von nun an in Cap. 1 einreißt und stehend wird (v. 21 25 27), selbst da, wo die automatische Mitarbeit der Erde vorher ausdrücklich angerufen ist (v. 24), wie vorher in v. 11. Es geht eben, wie so häufig, ja regelmäßig im AT., daß der Überarbeiter auf die Dauer seine Grundsätze vergißt und im Ändern lässig wird. Freilich bedeutet das hier wenig; es bleibt bei dem einfachen וַיַּעַשׂ oder וַיִּבְרָא, und das Übrige spielt sich in den gewohnten Formeln ab.

Anders wird es erst am Schluß. Ich meine, es hätte bei unseren Auslegern stärkere Betonung verdient, wie ganz und gar P in v. 26 aus der Rolle fällt. Statt des Gottes, dessen Wort mit der schöpferischen Tat zusammenfällt, finden wir hier den überlegenden, planenden Gott, der seine Absichten erst im Worte festlegt, ehe er Hand anlegt, sie in Wirklichkeit umzusetzen. Nur dies ist im Grunde die richtige Einleitung zu allem Schaffen, das nicht mit וַיְהִי oder וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ, sondern mit וַיַּעַשׂ oder וַיִּבְרָא ins Wesen tritt; hier also hat P seiner Vorlage J von Anfang an das Wort gelassen. Auch das können wir beweisen, und zwar aus $J_2$ ebensogut wie aus $J_1$. Aus $J_1$ bei der Erwägung 2 18, die zur Erschaffung des Weibes führt, und der Überlegung in 11 6f. beim Turmbau zu Babel; die an ihrer Stelle nicht ursprünglichen Sätze 3 22 6 3 beweisen, daß die Art auch in J's Schule überall die gleiche bleibt. Für $J_2$ beweisen 6 6ff. und 8 21f.: auf Schritt und Tritt begegnen wir dem überlegenden Gott, dessen Tun sich vor unsren Augen aus dem Keim entwickelt, der sich selbst über die Gründe seines Handelns Rechenschaft gibt. Das ist bei P, wo er selber redet, ganz unmöglich. Sein Gott ist unveränderlich in seinem Wesen, sein Tun steht vor jeder Erwägung fest, sein Wort offenbart nur den vorher fertigen Entschluß. Man vergleiche nur 6 13ff. und 9 1ff. (insbesondere 11ff.) mit den letztgenannten Stellen von $J_2$, um diesen grundlegenden Unterschied der Formgebung zwischen den beiden Erzählern festzustellen. Nimmermehr hätte P aus dem Eigenen die Erschaffung des Menschen mit der Erwägung von v. 26 eingeführt. Man braucht aber bei diesem Allgemeinsten nicht stehn zu bleiben. Mag das „Wir" im Munde Gottes hier bedeuten, was es will, polytheistische Unterlage, einen begleitenden Hofstaat von Geisterwesen, die Selbstzerlegung eines gemütlichen „Machen wir", „facciamo" usw.,

oder was sonst immer, in keinem Falle paßt es zu dem Gottesbegriff von P. Seine Seitenstücke aber findet es wiederum bei J und nur bei ihm, in der ursprünglichen Stelle 11 7 und der unsicher beheimateten 3 22. Ebensowenig aber kann der Gedanke der Gottebenbildlichkeit bei P zu Hause sein. Jeder Versuch, ihn anders zu deuten als auf die Gestalt — man braucht ja nur an Gottes Hände, Arme, Auge, Ohren, Mund, Nase usw. zu denken — ist vergeblich. Gegen die menschlich körperliche Vorstellung Gottes aber wehrt sich sonst P aufs entschiedenste und vermeidet, wo er selbst redet, jeden Schein solcher Herabwürdigung. Für Altisrael aber, wie es von J vertreten wird, liegt sie so nahe wie möglich, und es bedarf nicht erst des Hinweises auf das babylonische Vorbild in der Schöpfungserzählung des BEROSSUS, um sie dort begreiflich zu machen.

Hat man dafür erst einmal die Augen aufgemacht, so wird man auch anderswo noch schärfer sehen. Auch die Formeln von v. 19, „Das Wasser möge wimmeln" und „Vögel sollen flattern" bezeugen eine Lebendigkeit der Vorstellung, eine Beeinflussung des Ausdrucks durch das Leben der Gegenwart, die sonst nicht als Merkmal von P gelten kann; auch hier darf man J als Vorbild voraussetzen. Und das Brüten des Geistes oder Odems Gottes über den Wassern in v. 2 setzt ebenso wie die Überlegung in v. 26 Stufen in Gottes Entschließungen und Handeln voraus, deren Vorstellung P sonst mit Bewußtsein ausweicht. Man hat oft den Eindruck gehabt, daß P sich selbst in dieser Erzählung übertreffe; alles, worauf das zurückgeht, weist deutlich auf J hin.

Man darf sich billig wundern, daß dieser schon vor dreißig Jahren gegebene Hinweis so wenig Anklang gefunden hat. Es wurde ja damit der Sache nach nichts Neues und Befremdliches eingeführt. Ist man doch im allgemeinen darüber einverstanden, daß J von Pg als Vorlage für seine Geschichtsdarstellung benutzt worden ist.[1] Aber weit darüber hinaus hatte uns WELLHAUSEN[2] längst gelehrt, den Abschnitt vom Regenbogen in P's Sintflutgeschichte (9 12—17), für den jetzt innerhalb J keinerlei Seitenstück vorliegt, als aus J entnommen und nur äußerlich in P's Sprache umgesetzt zu betrachten. Gerade daß dieser Mythos so grell von den sonstigen Anschauungen P's absticht und an Gestaltungskraft und Farbengebung so weit über P hinausragt, bietet ja den Anlaß zu dieser Annahme, die sich seitdem fast allgemeiner Billigung erfreut.

[1] Vgl. nur KUENEN, Onderzoek[2] I, S. 290 ff., und selbst DILLMANN Num. Deut. Jos. 1886, S. 657.

[2] Geschichte Israels I, 1878 (Prolegomena 1883, S. 328, 5. Ausg. 1899, S. 316 f.).

Genau das Gleiche gilt von den Beobachtungen an der ersten Schöpfungsgeschichte, auf die hier die Aufmerksamkeit gerichtet worden ist. Und wenn es hier nur $J_2$ sein kann, an den P sich anlehnt, weil $J_1$ in der Paradiesesgeschichte andere Wege geht, so gilt wiederum ganz das Gleiche dort bei dem Regenbogen, weil eben $J_1$ die Sintflutgeschichte nicht geboten hat. Rechnet man aber nun vollends zu diesen unmittelbaren Beobachtungen den allseitig geschlossenen Indizienbeweis, den ich oben (S. 91) aus meiner Biblischen Urgeschichte wiederholt habe, so dürfte der Satz, daß P seine Schöpfungsgeschichte in allem Wesentlichen aus $J_2$ geschöpft habe, so umfassend bewiesen sein, wie das in Anbetracht der Verhältnisse nur irgend verlangt oder erwartet werden kann.

Daß Pg selbst es war, der die Vorlage um das Sechstagewerk und den Sabbat bereichert hat, wird nun im höchsten Grade wahrscheinlich. Je abhängiger er sich sonst fühlte, um so mehr wird er das Bedürfnis gefühlt haben, aber auch stolz gewesen sein, dem Ganzen damit erst die Krone aufzusetzen. Daß er auch diese aus alten Schätzen, dem Dekalog von E, entliehen hatte, wird sein Selbstbewußtsein kaum geschwächt haben. Und nun kehre ich für den Abschluß des Wahrscheinlichkeitsbeweises noch einmal zum Anfang dieses Aufsatzes und zugleich zum ursprünglichen Anfang unsrer Schöpfungsgeschichte zurück, zu der in 2 $4^a$ erhaltenen Hauptstücküberschrift „Dies ist der Stammbaum des Himmels und der Erde in ihrer Erschaffung". Früher schon (hier 1914, S. 246) hob ich hervor, wie die so gewagt erscheinende Übertragung der Überschriftformel אֵלֶּה תוֹלְדוֹת auf die Erschaffung der Welt gerade durch die Abstufung des Verlaufs in dem Sechstagewerk mit dem Sabbat als Abschluß nahegelegt wurde, weil die so entstehenden, schematisch gleichmäßig durchgeführten Abschnitte sich sehr wohl mit den Generationsstufen des nächsten Hauptstücks Gen 5 vergleichen ließen. Man darf in der Tat sagen, daß ohne das Sechstagewerk dies erste Hauptstück die Überschrift 2 $4^a$ nicht erhalten hätte. Haben wir aber dort gesehen, daß die Überschrift wie überall in der Genesis so auch hier von der Hand des ersten Erzählers Pg stammt, so folgt daraus wiederum dasselbe für das Sechstagewerk mit dem Sabbat.

Es hat sich uns also ergeben, daß von den drei Möglichkeiten für die Entstehung unsrer Erzählung, die zu Eingang dieses Aufsatzes offen gelassen wurden, die zweite zutrifft, Überarbeitung eines älteren hebräischen Wortlauts. Die erste, einheitlicher Gedankengang eines einzigen Schriftstellers, wurde durch den Befund bis ins einzelne widerlegt; die dritte, Zusammensetzung durch Redaktorenhand, kann ernstlich nicht in

Frage kommen, ist auch noch niemals behauptet worden. Daß die ältere Vorlage gerade $J_2$ gewesen sei, ist durch viele Gründe wahrscheinlich gemacht. Dies Ergebnis wird sicherlich von manchem mit überlegenem Lächeln begrüßt werden, glaubt man doch, daß die Stelle, wohin ich die Vorlage verweise, längst besetzt sei. Die Schöpfungsgeschichte von $J_2$ soll ja mit der von $J_1$ — ob man die beiden mit andern Unterscheidungszeichen versieht, ist leidlich gleichgültig — in Cap. 2f. vereinigt sein. Das ist eine Lösung, die ich einst selbst als eine von mehreren Möglichkeiten ins Auge gefaßt hatte, und deren Vertretung man mir noch neuerdings irrtümlich nachgesagt hat.[1] Aber nehmen wir einmal an, die Beobachtung träfe zu, so wäre damit nichts bewiesen, als daß es, statt nur zwei, drei Gestalten der jahwistischen Schöpfungsgeschichte gegeben hätte, von denen immer noch eine die Vorlage von Pg in Gen 1 gewesen sein könnte. Und daß gerade diese von der gleichen Hand wie die jahwistische Sintflutgeschichte von Gen 6ff. herrührte, also von meinem $J_2$, das würde durch die oben (S. 91) wiederholte Schlußkette nach wie vor bewiesen. Wie tief aber jene Beobachtung an Gen 2f. wurzelt, das hoffe ich in einer weiteren Abhandlung untersuchen zu können.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 1913, S. 308f.

[Abgeschlossen den 28. Dezember 1914.]

# Jes 8 1—4.

Von Prof. Dr. H. J. Elhorst in Amsterdam.

Die Schwierigkeit dieser Perikope liegt besonders in dem ersten Verse. Jesaja erhält von Gott den Befehl, auf eine große Tafel mit „Menschengriffel" zu schreiben: למהר שלל חש בז. Über die Bedeutung des Ausdrucks „mit Menschengriffel", בחרט אנוש, sind die Ausleger insoweit einig, daß alle meinen, Jesaja habe in der uns bekannten alt-hebräischen alphabetischen Schrift zu schreiben. Die Frage aber, weshalb diese Schrift hier „Menschenschrift" genannt wird, wird auf verschiedene Weise beantwortet. Die gewöhnliche Antwort ist, daß אנוש hier den gemeinen Mann, den Mann aus dem Volke, bezeichnet. חרט אנוש wäre also die Schrift, wie sie vom gemeinen Manne, von dem Manne aus dem Volke, geschrieben und ohne Schwierigkeit gelesen wurde. Man hätte daher בחרט אנוש zu übersetzen mit „mit vulgären Schriftzügen" und anzunehmen, daß die gebildeten Leute, obgleich sie sich auch der althebräischen alphabetischen Schrift bedienten, eine Schreibweise liebten, die dem gemeinen Manne beim Lesen Schwierigkeiten bereitete.

Mit Recht hat STADE (ZAW, 1906, S. 135) hierzu bemerkt, daß אנוש niemals den gemeinen Mann, den Mann aus dem Volke, bezeichnet. Er selbst meint, den Gegensatz zu חרט אנוש, Menschenschrift, bilde מכתב אלהים, Gottesschrift. Das kann aber mit keiner Möglichkeit richtig sein, wenn STADE mit Recht behauptet, daß Jesaja nur mit „Menschenschrift" schreiben konnte. Der Befehl, mit einem bestimmten Griffel zu schreiben, setzt natürlich voraus, daß dem Jesaja auch ein „anderer" Griffel zu Gebote stand.

Darum hat auf den ersten Blick die Meinung von WINCKLER u. a. etwas Bestechendes, daß Jesaja tatsächlich auch mit „Gottesschrift" hätte schreiben können. Mit „Gottesschrift" sei aber die Keilschrift gemeint, die nach der Ansicht von WINCKLER u. a. in Israel noch lange neben der alphabetischen Schrift — namentlich in offiziellen, juristischen und heiligen Schriftstücken — geschrieben wurde. Bei näherer Betrach-

tung ist jedoch auch diese Erklärung bedenklich; denn auch wenn man die Frage, ob wirklich noch in Jesajas Zeit in Israel neben der alphabetischen Schrift die Keilschrift üblich war, bejahend beantworten wollte, so kann man doch schwerlich annehmen, daß Jesaja die Keilschrift „Gottesschrift" genannt und sogar gemeint hat, auch Jahwe selbst nehme keinen Anstand, die alphabetische Schrift „Menschenschrift" zu nennen im Gegensatz zu einer keilschriftlichen „Gottesschrift".

Nach meiner Meinung kann חרט אנוש in unserem Verse nur „gewöhnliche Schrift" bedeuten, wie auch von vielen, z. B. von MARTI (Jesaja, S. 82), angenommen wird. Zwar hat STADE, wie ich bemerkte, recht, wenn er bestreitet, daß אנוש den „gewöhnlichen" Mann im Gegensatz zu dem vornehmen oder gebildeten Mann bedeutet, aber nicht zu leugnen ist, daß אנוש, אדם, איש gebraucht werden, um den Begriff des „Gewöhnlichen" im Sinne des „Üblichen" auszudrücken. אמת איש (Dtn 3 11) ist die Elle, wie „man" (BERTHOLET, Deuteronomium, S. 11) sie gemeinhin hat, also die „gewöhnliche" Elle. Ps 73 5 wird von den Gottlosen gesagt, daß sie nicht sind בעמל אנוש, d. h. daß sie von der üblichen, unter Menschen gewöhnlichen, Mühsal nicht betroffen werden. Hiob 31 33 bedeutet אם כסיתי כאדם פשעי: „wenn ich, wie es unter Menschen üblich ist, wie man zu tun pflegt, meine Sünden verheimlichte". Daß „menschlich" die Bedeutung bekommt von „gewöhnlich", „üblich", ist auch durchaus verständlich.

Was aber ist in unserem Verse mit „gewöhnlicher Schrift" gemeint? Welche Schrift hätte Jesaja auch gebrauchen können? Natürlich eine „außergewöhnliche". Aber mit dieser „außergewöhnlichen" Schrift, deren Jesaja sich nicht bedienen soll, ist schwerlich, wie z. B. MARTI denkt, irgendeine Geheimschrift gemeint; denn man versteht nicht, was Jesaja zum Gebrauch einer Geheimschrift hätte bestimmen können, wenn man nicht auf den Gedanken verfallen will, daß die Propheten sich einer Geheimschrift zu bedienen pflegten. Von einer solchen Gepflogenheit jedoch wissen wir nicht das Mindeste. Und natürlich setzt der Auftrag, mit „gewöhnlicher" Schrift zu schreiben, voraus, daß aus irgendeinem Grunde der Prophet leicht dazu verführt werden konnte, die Inschrift mit „außergewöhnlicher" Schrift zu schreiben.

Ein solcher Grund ist nun tatsächlich vorhanden. Für die Niederschrift der Worte למהר שלל חש בז braucht man keine „große" Tafel. Wenn einem dennoch geboten wird, für diese kleine Inschrift eine „große" Tafel, einen גליון גדול, zu nehmen, so ist die Versuchung groß, die Inschrift nicht mit „gewöhnlichen", sondern mit „außergewöhnlichen", d. h. mit

„außergewöhnlich großen“ Buchstaben zu schreiben. M. E. also findet der Ausdruck בחרט אנוש seine Erklärung in der Vorschrift, einen גליון גדול zu nehmen, und bezieht er sich auf die Größe der Schrift. Jesaja hat eine große Tafel zu nehmen und darauf zu schreiben mit Buchstaben, die von den gewöhnlich gebrauchten nicht abweichen und also im Verhältnis zur Tafel klein sind. Ist das nicht merkwürdig? Ist nicht alles wunderlich an diesem Befehl Gottes? Wozu dient die große Tafel, wenn die Inschrift nur klein ist? Soll schon die äußerliche Form andeuten, daß diese kleine Inschrift ein großes Geheimnis in sich birgt? Und was bedeuten die rätselhaften Worte? Es ist ein Mysterium, das keiner versteht. Auch Jesaja selbst versteht es jetzt noch nicht.

Denn der Meinung von DUHM (Jesaja, S. 54) und MARTI, daß wir es hier, in Jes 8 1–4, zu tun haben mit einem Bericht über zwei Handlungen, durch welche der Prophet die Eroberung von Damaskus und Samarien voraus verkündigt, und die also beide denselben Zweck haben, kann ich nicht beipflichten. Nur einmal verkündigt Gott dem Propheten diese Eroberung und zwar bei der Geburt des Knaben, dem er auf Gottes Befehl den wunderlichen Namen מהר שלל חש בז geben muß. Als Jesaja den Auftrag erhält, die rätselvolle Inschrift למהר שלל חש בז zu schreiben, vernimmt er über den Fall von Damaskus und Samarien nichts. Erst — zum mindesten neun Monate — später, als die Frau Prophetin einen Sohn geboren hatte und Gott dem Vater gebot, das Kind מהר שלל חש בז zu nennen, hört Jesaja die Botschaft, daß ehe der Knabe rufen lerne „mein Vater“ und „meine Mutter“, man den Reichtum von Damaskus und die Beute von Samarien vor dem Könige von Assyrien einhertragen werde.

Die Ansicht nämlich, daß die Niederschrift der Inschrift und die Geburt des Knaben in die gleiche Zeit fallen und daß das ויאמר, v. 3b, gleichzeitig sei mit dem ויאמר, v. 1, weshalb die Verba in v. 3a plusquamperfektische Bedeutung haben sollen (DUHM und MARTI), ist meiner Meinung nach nicht richtig. Die plusquamperfektische Deutung der Verba in v. 3a ist nicht natürlich und verdankt ihre Entstehung der — m. E. falschen — Meinung, daß Jesaja auch mit der Niederschrift der Inschrift das Schicksal von Damaskus und Samarien prophezeite. Nichts verhindert uns, die Perikope Jes 8 1–4 für die regelmäßig fortschreitende Erzählung von aufeinanderfolgenden Vorfällen zu halten und v. 3a zu übersetzen: „Nachher nahte ich mich der Prophetin und sie wurde schwanger und gebar einen Sohn.“ Natürlich muß die Geburt des מהר שלל חש בז und die Weissagung des Schicksals von Damaskus und Samarien vor 732, das Jahr,

in dem Damaskus erobert wurde, fallen; das ist aber bei meiner Auffassung der Perikope sehr wohl möglich. Wenn der Befehl von v. 1 2 in 734 gegeben ist, wie DUHM und MARTI ganz richtig annehmen, so sind wir etwa neun Monate später noch vor dem Jahre 732.

Was berichtet also die Perikope Jes 8 1–4?

Sie berichtet zunächst ein geheimnisvolles Ereignis aus dem Jahre 734. Jesaja erhält von Gott den Befehl, eine rätselhafte Inschrift auf eine große Tafel zu schreiben und — man lese: וְהָעֵידָה — zuverlässige Zeugen herbeizuholen, die später bezeugen können, wann und von wem die Tafel hergestellt ist. Die Bedeutung dieses geheimnisvollen Befehls wird dem Propheten nicht mitgeteilt und bleibt also auch ihm vorläufig wohl verborgen. Nachher aber, bei der Geburt seines Sohnes, als er vernimmt, daß und weshalb er den Knaben מהר שלל חש בז nennen muß, wird sie ihm klar. Bei dieser Gelegenheit wird ihm dann deutlich, daß sich der geheimnisvolle Befehl von v. 1 2 auf diesen Sohn bezog, mit anderen Worten, daß dieser Sohn schon vor seiner Geburt — ja, schon bevor er von seiner Mutter empfangen war — von Jahwe zu einem Zeichen der Zukunft ausersehen war.

Im Lichte solcher Erlebnisse des Propheten versteht man desto besser das Wort Jesajas (8 18): הנה אנכי והילדים אשר נתן לי יהוה לאתות ולמופתים בישראל מעם יהוה צבאות השכן בהר ציון.

---

[Abgeschlossen den 14. Februar 1915.]

# Schmücket das Fest mit Maien.

Von Professor Dr. **Paul Haupt** in Baltimore.

Aus meiner Sextanerzeit am Gymnasium Augustum in Görlitz ist mir eine Predigt in lebhafter Erinnerung, die am Pfingstsonntage 1867 ein künstlerisch veranlagter Geistlicher hielt, der mir später (1872) den Konfirmanden-Unterricht erteilte, und dem vor etwa zehn Jahren im *Daheim* (S. 266—268 des Jahrgangs, in dem HANNS v. ZOBELTITZs Roman *Die Kronprinzen-Passage* erschien) von einer seiner (mit ihrem Schulspitznamen KARLINE unterzeichneten) Schülerinnen unter dem Titel *Der Herr Diakonus* ein lesenswerter Nachruf gewidmet worden ist. Der Text der mir unvergeßlichen Pfingstpredigt war: *Schmücket das Fest mit Maien!* Ich verstand das als achtjähriger Sextaner nicht recht, sehe aber jetzt, nach nahezu fünfzig Jahren, daß auch Ältere den Text nicht verstehen.

LUTHERs Übersetzung *Schmücket das Fest mit Maien!* (der sich noch 1782 J. D. MICHAELIS anschloß: *Schmücket das Fest mit dichten Büschen!*) ist jedenfalls besser als die Wiedergabe in der englischen Bibel, *Bind the sacrifice with cords,* die von den meisten neueren Erklärern vertreten wird. Die Erklärung *Bindet das Opfertier mit Seilen bis an die Hörner des Altars* war LUTHER wohlbekannt; vgl. CHR. G. EBERLE, *Luthers Psalmenauslegung* (Stuttgart 1874) 2, 197, unten. BAETHGENs *Knüpft den Reigen mit Zweigen bis an des Altars Hörner* (1892, 1897, 1904) und DUHMs *Nun schlingt den Tanz mit Maien bis an des Altars Hörner* (1899) sowie STÄRKs *Schlinget den Reigen mit Zweigen bis an des Altars Hörner* (1910) und KITTELs *Schlinget den Reigen mit Zweigen bis an die Hörner des Altars* (1914) bekunden keinen Fortschritt. Noch weniger annehmbar ist GRAETZs Erklärung, *Bindet Kränze*[1] *mit Myrten bis zu des Altars Hornspitzen* (1883) und

[1] חָג = *Ring*, dann *Kranz* wie στέφανος; KITTELs *Bibl. Hebr.* verzeichnet die Lesung חָג, *Kreis*, statt חָג.

CHEYNEs *Bind the procession with branches* — dies verstehe ich noch immer nicht, werde es wohl auch in Zukunft nicht verstehn — *(step on) to the altar-horns!* Die GRAETZsche Erklärung ist von C. G. MONTEFIORE, *The Book of Psalms* (London 1901) S. 542 angenommen worden. Schon MENDELSSOHN faßte בעבתים als *mit Myrten umwunden*; siehe die Anmerkung in der LEESER-Bibel (Philadelphia 1853). Durchaus abzulehnen ist die Lesung אספו חג העברים מעד קרנות מזבח, *Versammelt das Fest, ihr Hebräer, eine Festgemeinde zu den Hörnern des Altars!* (JOH. BACHMANN, *Präp. z. d. Psalmen,* Berlin 1891).

In der *Regenbogenbibel* (S. 209, Z. 16 von WELLHAUSENs Psalmenübersetzung) schlug ich (1898) vor: *Decorate the route of the procession with garlands (extending from the starting-point) to the very altar.* Im Assyrischen bedeutet *mašdaxu* sowohl *Prozession* als auch *Prozessionsstraße* (HW 644)[1] und *to bind* wird im Englischen für *einfassen, besetzen* (ein Kleid oder einen Teppich) gebraucht. Assyr. *mêsiru* (מאסר) bezeichnet die Verzierung eines Tores mit Metallstreifen (ZK 2, 273, A. 1; BA 6, 1, S. 1)[1] und für *mit Eisen beschlagen* sagt man im Englischen *iron-bound.* Die Zeile Ps 118 27$^{b}$, die vor v. 20 gehört, bedeutet aber: *Vereinigt euch,* schließt euch zusammen, schart euch, ordnet euch *zu einem Festzuge mit Palmzweigen* (vgl. RE$^{3}$ 21, 417, Z. 19) d. h. *formiert einen Siegespalmenfestzug,* oder, dem Metrum entsprechend, *Zum Palmenfestzug schart euch bis zu des Altars Hörnern!* Die *Hörner des Altars* sind ein Überbleibsel des altisraelitischen Stierdienstes; vgl. A. 9 zu meiner Erklärung von Ps 132 *(The Inauguration of The Second Temple)* in JBL 33, Heft 3, andrerseits BENZINGERs *Hebr. Arch.*$^{2}$ 321. Bei einer sozialdemokratischen Demonstration könnte die Weisung ausgegeben werden: *Schart euch zu einem Zuge mit roten Nelken bis zum Brunnen im Schloßhof!* Der Festzug soll nicht im äußeren Vorhof des Tempels Halt machen, sondern in den inneren Vorhof, wo der Brandopferaltar (1 Makk. 4 47 53) stand, einziehen. Nach 2 Chr 4 9 war das der *Vorhof der Priester,* aber die Priester erscheinen in diesem Hymnus (v. 2) an zweiter Stelle (vgl. auch BENZ. *Hebr. Arch.*$^{2}$ 340 und GJV$^{4}$ 2, 329. 344).

Ich habe schon mehrfach (z. B. *Mic.* 51) hervorgehoben, daß Ps 118 ein Festlied für Simons feierlichen Einzug in die Akra (GJV$^{4}$ 1, 247) ist. Die Makkabäer zogen im Mai 142 in die Burg von Jerusalem ein μετὰ

[1] Für die Abkürzungen siehe S. 142 im Band 34 dieser Zeitschrift; vgl. *Taanach* (d. i. mein Beitrag zu der WELLHAUSEN-Festschrift) S. 196 und GB$^{15}$ x—xii.

αἰνέσεως καὶ βαίων (1 Makk 13 51). Μετὰ αἰνέσεως entspricht dem הודו ליהוה, und μετὰ βαίων (vgl. Joh 12 13) dem בעבתים. Das Wort עבת heißt eigentlich *verflochten* (auch اسير, *asîr* hat diese Bedeutung). JAOS 32, 14, A. 26 habe ich gezeigt, daß das rätselhafte *nibittu* in der Sintfluttafel von demselben Stamme abzuleiten ist. Neben כפת תמרים (Lev 23 40) mögen auch ענף עץ עבת und ערבי נחל (OLZ 10, 68) zur Verwendung gekommen sein. Das lat. *palma* bezeichnet auch andere Zweige, ebenso خوص; die Palm*zweige* sind bekanntlich Palm*blätter*. Auch in Deutschland werden bei der katholischen *Palmenprozession* (RE³ 21, 416) am Palmsonntage Weidenzweige statt echter Palmwedel gebraucht; in Italien nimmt man Ölzweige, in Griechenland Lorbeer, in Rußland Buxbaum, und alle diese עבתים werden im Volke als *Palmen* bezeichnet. Was man in Deutschland *Palmzweig* nennt, ist ein *Palmfarnblatt* (Fiederblatt von *Cycas revoluta*, d. i. die sogenannte *Sagopalme*). Diese im südlichen Japan wachsende (und in deutschen Gewächshäusern gezogene) Pflanzengattung hat mit den Palmen nicht die geringste Verwandtschaft. In Frankreich werden diese Cycasblätter am Palmsonntag gebraucht. In England werden Weiden (*Salix caprea*) mit Kätzchen (*catkins*) und in Irland Eibenzweige *palms* genannt (EB¹¹ 20, 651ᵃ). Die von allen Weiden am frühesten blühende Salweide (*Salix caprea*) wird auch in Deutschland *Palmweide* genannt.

Lagarde schlug בערבים statt בעבתים vor; Schultz (bei Strack-Zöckler) wollte בענף ערבים lesen, während Grimme (*Psalmenprobleme*, 1902, S. 109) בעבתים streicht. Das ב von בעבתים ist nicht das ב *instrumenti*, sondern das ב *concomitantiae* (GB¹⁵ 80ᵃ; WdG 2, 158, C). בעבתים muß mit חג verbunden werden, nicht mit אסרו; daher חַג, nicht חָג (GK²⁸ § 130, a): חג בעבתים ist ein *Palmenfestzug*, d. h. ein Festzug, bei dem die Teilnehmer Palmzweige (als Siegeszeichen) in den Händen tragen, ebenso wie man im Französischen einen Fackelzug *procession aux flambeaux* (span. *marcha*, oder *paseo, á las antorchas;* ital. *processione co' torchi*) nennt. Hebr. חג heißt eigentlich *Festzug, Festreise*; das entsprechende arabische Wort *ḥaǧǧ* bezeichnet die Wallfahrt (vgl. ZDMG 68, 240, 20. 35) nach Mekka; arab. *ḥâǧǧ* oder *ḥâǧǧî* heißt *Pilger*. Auch die hebräischen Feste waren Festreisen (Ex 34 23 1 Sam 1 3; vgl. συνοδία Luk 2 44). Im Englischen ist *palmer* gleichbedeutend mit *pilgrim*, weil ursprünglich die aus dem Heiligen Lande zurückkehrenden Pilger einen Palmzweig mitbrachten, den sie auf dem Altar ihrer Kirche niederlegten.

Das Verbum אסר kann nicht nur *binden*, sondern auch *sich verbinden*,

*vereinigen, anschließen* bedeuten (vgl. unser *Bund, Verband, Verbindung, Verein, Vereinigung, Gesellschaft*). Sukk. 45ᵇ bedeutet אֲסִפּוֹר weder *Anschluß des auf das Fest folgenden Tages* (RASCHI) oder *Beifügung zum Feste*, d. h. *vergnügtes Festleben* (LEVY) oder *Festzugabe* (DALMAN) sondern *Gesellschaft, Festmahl*; עשה אֲסִפּוֹר heißt *eine Réunion machen*, d. h. *eine Gesellschaft geben, ein Festmahl veranstalten*, hat also ungefähr dieselbe Bedeutung wie עשה שׂמחה; auch im Assyrischen (KB 6, 178, 207) sagt man *ištákan xidûtu* (חדוה). MARCUS JASTROW erklärt: *social circle*; er hätte *reunion, party, entertainment* sagen sollen. Es ist nicht nötig anzunehmen, daß אֲסִפּוֹר ein assyrisches Lehnwort wie כִּרָה = *kirêtu* von קרא *einladen* (vgl. *Est.* 32, †) und deshalb möglicherweise mit عشرة, *Gesellschaft, Gelage*, äth. ዐሠርተ identisch ist, obwohl wir im Hebräischen eine Reihe assyrischer Lehnwörter haben, bei denen ein ursprüngliches ע im Anlaute als א erscheint (ZDMG 65, 561). Hebr. אֲסִפּוֹר *Gesellschaft* gehört vielmehr zu اسرة, *Sippe*. Die Stelle Sukk. 45ᵇ, כל העושה איסור לחג באכילה ושתיה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן bedeutet: *Jeder, der zum Feste eine Gesellschaft gibt mit Essen und Trinken, dem rechnet die Schrift das ebenso hoch an, als wenn er einen Altar gebaut und ein Opfer darauf dargebracht hätte.* LAZ. GOLDSCHMIDTs Wiedergabe (BT 3, 125): *Wer durch Essen und Trinken* [*den folgenden Tag*] *bindet*, ist fast so schön, wie die von mir JAOS 32, 3 erwähnten JENSENschen Übersetzungen des Nimrod-Epos (ZDMG 64, 712, A. 2).

Statt אִסְרוּ חַג־בעבתים wäre es besser אִסְרוּ חָג בעבתים zu lesen. Weder 𝔊 συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν noch die Übersetzung *Frequentate sollemnitatem in fronduosis usque ad cornua altaris* in dem *Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi* setzen einen anderen Konsonantentext voraus. *Frequentare* bedeutet nicht bloß *häufig besuchen*, sondern auch *in Menge zusammenbringen* (z. B. *frequentare populum*) oder *zahlreich besucht machen, zahlreiche Teilnehmer für etwas herbeiziehen, die Frequenz von etwas heben* (z. B. *frequentare contiones*) oder *scharenweise zulaufen, hinströmen zu etwas*. Auch im Spanischen hat *frecuencia* die Bedeutung *Hinströmen nach einem Orte, Zulauf einer Menge Menschen*; ital. *frequenza* heißt *Zulauf, Menge*, ebenso wie im Englischen *frequent* noch im Sinne von *gedrängt voll* gebraucht wird. *Sollemnitatem* oder *diem sollemnem frequentare* heißt *einen Festtag unter großem Zulauf feiern*. Die Hauptfeier besteht in dem Festzug; *sollemnitas* = ἑορτή steht hier für *pompa* = πομπή (פּוֹמְבּוֹן). Der im Jahre 709 gestorbene Bischof von Sherborne, ALDHELM (RE³ 1, 326) nennt in Kap. 30 seiner Abhandlung *De laudibus virginitatis* (MIGNE, *Patrol. Lat.* 89, 128) die Palmenprozession *palmarum*

*sollemnitas* (EB[11] 20, 651[b]). Der Palmsonntag ist eine Adaptierung eines alten heidnischen Frühlingsfestes, kombiniert mit der makkabäischen Siegesfeier im Mai 142 (1 Makk 13 52) und dem Einzug Christi in Jerusalem (vgl. HAUPT, *Purim* 1, 32; 2, 32; 3, 6; 4, 39; 19, 9; 49, 26). Die Palmenweihe, bei der Palmen geweiht wurden wie zu Lichtmeß Kerzen, hatte ursprünglich mit der Palmenprozession nichts zu schaffen (vgl. RE[3] 21, 416, 40; 417, 24. 41; auch *Purim* 2, 2).

Συστήσασθε ἑορτήν heißt *Tretet* (scharenweise) *zur Feier an, formiert euch* (haufenweise) *zum Festzuge!* Σύστημα bedeutet *Zusammenstellung, Vereinigung, Schar, Haufe, Menge*, und σύστασις heißt *Versammlung, Verbindung, Vereinigung*, auch *Handgemenge*, ebenso wie lat. *concursus* auch *feindlicher Zusammenstoß* bedeutet: *in concursu proelii* = assyr. *ina qitrub taxâzi* (GB[15] 720[b], 2). Συνίστασθαι, *zusammentreten, sich vereinigen, sammeln, verbinden, scharen* ist ein Synonym von συντάττεσθαι, *antreten, sich in Reih und Glied stellen* (vgl. συνταξάμενοι, *gefechtsbereit*; συντεταγμένοι, *in Gefechtsformation*, XEN. *Cyr.* 3, 29. 30). Συντάττεσθαι εἰς ἑορτήν würde klarer sein. Ebenso wie man im Hebräischen אסר מלחמה (1 Reg 20 14 2 Chr 13 3) sagt, ebenso finden wir bei HOMER (*Il.* 14, 96) πολέμοιο ξυνεσταότος, *als der Kampf begonnen hatte*, oder bei HERODOT (1, 74) μάχης συνεστεώσης. Πόλεμος συνίσταται heißt *der Krieg beginnt*; man sagt auch ὁ ἀγὼν σύστασιν ἔχει. Ähnlich finden wir im Assyrischen *irtákas*[1] *taxâza* und *iqçur*[2] *taxâza*, was AL[5] 178 (trotz GB[15], 56[b]; vgl. OLZ 16, 492) nicht richtig erklärt ist. *Taxâzašunu raksu taptur* (KB 2, 143, 24) heißt: *sie* (Istar) *zersplitterte ihren Angriff.* Das Wort *taxâzu* (ZDMG 63, 518, 42) heißt nicht *Schlachtreihe* (assyr. *sidru, sidirtu*). FÜRST[3] (1876) erklärt אסר מלחמה: *einen Kampf anknüpfen*, d. h. *anfangen*; CASSEL[5] (1891; vgl. WELLHAUSENs Rezension in *Jahrb. f. deutsche Theol.* 1871, S. 557): *durch Bespannung der Kriegswagen den Krieg eröffnen*; SIEGFRIED-STADE (1893): *den Kampf fesseln* = *den Gegner festhalten*; KÖNIG (1910): *Krieg anzetteln.* Im Englischen sagt man *to join battle* für *aufeinander stoßen, handgemein werden*; auch *join* ohne den Zusatz von *battle* hat diese Bedeutung, ebenso wie man im Griechischen (mit oder ohne μάχην) συνάπτειν sagt, was 𝔊 1 Reg 20 14 für אסר gebraucht. SHAKESPEARE sagt (*Henry IV* 2, I, ii, 233):

---

[1] Zu *rakâsu*, binden, siehe AJSL 1, 227; ركاس heißt *Kamelhalfterstrick*; zu *markas mâti* (HW 622[a]) vgl. مركز. Dr. EMBER hat mich darauf aufmerksam gemacht, daß man noch jetzt im Neuhebräischen מרכז für *Zentrum* gebraucht.

[2] Zu dem anlautenden *q* vgl. ASKT 48, 36: *u*[*-qa-aç-çi-*]*ir*; andrerseits HW 590[b].

*Looke you pray that our Armies joyn not in a hot day* (SCHLEGEL: *Betet nur ja, daß unsere Armeen sich nicht an einem heißen Tage treffen*). Im Französischen sagt man *engager le combat* für *den Kampf beginnen*, auch *engager l'épée* für *die Klinge binden* (vgl. das Mensurkommando *Bindet die Klingen!* EB[11] 23, 969[b]). Wenn die Klingen *engagiert* sind, d. h. Fühlung haben, sich berühren, so sagt man: *Die Klingen sind gebunden.* Im Englischen hat *to engage* die Bedeutung *den Kampf beginnen*; man sagt auch *the army engaged the enemy*, und *engagement* = Gefecht. Vgl. auch die amerikanische (von kämpfenden Hirschen etc. hergenommene) Redensart *to lock horns* für *zusammengeraten, handgemein werden.* Schon GESENIUS hat im *Thesaurus* unter אסר das deutsche *mit jemand anbinden* verglichen, und dies findet sich auch noch in GB[15], sogar in BROWN-DRIVER-BRIGGS; aber unser *anbinden* ist keine Parallele: früher sagte man dafür *mit einem aufbinden*, d. h. den Helm zum Kampfe aufsetzen und festbinden. Unser *kurz angebunden sein* heißt *leicht zum Streite bereit sein* (vgl. WEIGAND[5] 1, 56). Die Erklärung von *Ausbund* habe ich BL xxxix, A. 38 gegeben.

Das aramäische Äquivalent von assyr. *qaçâru*, binden (wovon *qiçru*, Knoten, äth. *qu̯ĕçr*, syr. *qiṭrâ*) ist קטר, und syr. קְטָרַת מַצּוּתָא, eigentlich *Bindung des Streits* (von נצא) heißt *Beginn des Kampfes, Angriff*; אתקטר heißt *verbunden, angeschlossen sein*, und אתקטר: *zusammengebracht, versammelt werden*; גּוּדֵּא קטרו bedeutet *die Truppen formierten sich, stellten sich auf.* Im Assyrischen wird *qiçru* geradezu für *Truppenverband, Heerschar, Heerhaufe* gebraucht. Im Hebräischen bedeutet קשר *Verschwörung*, ebenso wie assyr. *rikiltu* (für *rikistu*, von *rakâsu*, binden)[1] und syr. אסרא sowie σύστασις diese Bedeutung haben.

Das *constituite diem sollemnem in condensis* der Vulgata, was von dem katholischen Pfarrer J. LANGER (*Das Buch der Psalmen*[3], Freiburg i. B. 1889) *Bestellet den Festtag mit Maien* übersetzt wird, ist eine wörtliche Übersetzung von συστήσασθε ἑορτήν; *constituere* heißt *aufstellen, formieren*; vgl. *constituere aciem, legionem, cohortes.* Auch hier würde *constituite pompam* deutlicher sein, aber *constituite diem sollemnem* ist noch lange nicht so schlimm wie z. B. *cujus participatio ejus in idipsum* für שֻׁחֲבֵרָה־לָהּ יחדיו Ps 122 3 (vgl. AJSL 26, 223 und die fünfte Seite meiner oben zitierten Erklärung von Ps 132 in JBL 33). Im Assyrischen könnte man für אסרו החג בעבתים עדי קרנות המזבח sagen: *Mašdaxa ina açâti*[2]

[1] Vgl. oben, S. 106, A. 1 und AL5 177[b], auch רֻכְסֵי איש, Ps 31 21.

[2] Vgl. KB 6, 166, 4 und v R 26, 50, auch MEISSNER 4655. Assyr. *açâti* (für *u̯âçi'âti*) entspricht dem syr. יְעָיְתָא, *Sprossen, Schößlinge*, von יעא = יצא; vgl. לוֹלָב, לוֹלַבָּא, *Zweig*, ins-

*sidrû adî qarnê paššûri.*[1] Ps 118, 27[b] gehört mit v. 20 und 19 zusammen. Dieser Dreizeiler ist folgendermaßen zu lesen:

27[b] אסרו חג בעבתים עדי קרנות המזבח:
20 זה־השער ליהוה הצדיקים יבאו־בו:
19 פתחו־לי שערי הצדק אבא־בם אודה יה:

Schart euch zum Palmenfestzug bis zu des Altars Hörnern!
Dies die Pforte für JHVHs Volk, durch die die Sieger einziehn!
„Tut mir auf die Siegespforte, daß ich einzieh' und JHVH preise!"

Die *Siegespforte* (plur. intens.) ist nicht ein vor dem Eingang zur Akra (südlich vom Tempelberg) errichteter Triumphbogen (שער כבוד) durch den die Makkabäer nach dem Gottesdienst vor dem Altare im inneren Vorhof des Tempels einziehn, sondern der Eingang zum inneren Vorhof,[2] der zur Feier des Tages wohl festlich geschmückt war. Für צדק, *Sieg*, siehe *Taanach*, A. 97. Die von Antiochus Epiphanes gebaute Zwingburg wurde später geschleift und der Burghügel abgetragen, so daß ihre Stätte niedriger wurde als der Tempelplatz (GJV[4] 1, 247. 626).

Es ist nicht nötig anzunehmen, daß diese drei Zeilen von drei verschiedenen Stimmen gesungen wurden (wie das z. B. KITTEL tut; vgl. dagegen WELLHAUSENs Psalmenübersetzung, in der *Regenbogenbibel*, S. 209, Z. 12) obwohl auch bei der christlichen Palmenprozession von alters her Antiphonen üblich waren (RE[3] 21, 415, 51. 55. 59; 418, 7). Es genügt, vor der dritten Zeile zu ergänzen: *Rufet aus!* oder *Bittet!* (vgl. *Taanach*, A. 64). Noch jetzt findet die Palmenprozession bei ihrer Rückkehr zur Kirche die Pforte verschlossen; sie wird erst aufgetan, sobald der Subdiakon mit dem Kreuzstabe anklopft (RE[3] 20, 418, 57).

Dieser Lieblingspsalm LUTHERs[3] besteht aus drei Abschnitten von je drei Dreizeilern mit 3 + 3 Hebungen. Der zweite und dritte Dreizeiler, ebenso der vierte und fünfte müssen umgestellt werden. Vers 4

---

besondere *Palmzweig* = assyr. *liblibbu*, Sproß (לְבְלָבָא; ebenso פּוּכָא = assyr. *kakkabu*, שׁוּפָר = assyr. *šapparu*; WZKM 23, 362, A. 4). Von der Palme sagt man im Arabischen اخرجت (= הוציאה) الغصن. Vgl. assyr. *xaçxaltu* = *xaçxaçtu*; siehe *Proverbs* 60, 36.

[1] Vgl. ZIMMERN, *Beitr. z. bab. Rel.* (1896) S. 103 (und S. 94). Das dort in der ersten Zeile erwähnte *xinçâ, šumê*, d. h. *Lenden, Braten*, habe ich JBL 19, 60; AJSL 21, 142; ZDMG 61, 195 erklärt. Für das vorausgehende *imittu*, Keule, von עמד (nicht *rechte Keule* oder *Schulter*, von ימן) siehe DENNEFELD, *Geburtsomina* (Leipzig 1914) S. 23. 91. 221[b]; in der Jägersprache wird *Stände* oder *Ständer* für die Füße des Auerhahns, Reihers, Kranichs, Storchs usw. gebraucht.

[2] שער החצר הפנימית הפנה קדים, Hes 46 1; שער המלך מזרחה, 1 Chr 9 18; vgl. EB 4946. 4942; DB 4, 702[a]. 711[a]. 714[a]. Zur Etymologie von פנימה siehe AJSL 22, 258.

[3] LUTHER sagt von Ps 118: *Es ist mein Psalm, den ich lieb habe;* vgl. CHR. G. EBERLE, *Luthers Psalmenauslegung* (Stuttgart 1874) 2, 198, unten.

mit Erwähnung der Proselyten (vgl. *Mic.* 21, A. 26) ist ein späterer Zusatz; v. 11 (lies גם־כִּי סבוב סבבוני בשם יהוה אמילם) und v. 12 (lies כי־סבוני כעדת דבֹרים דֹּעכו באש קוצים) sind Varianten zu v. 10; v. 12[b] und 15[b] sind irrige Wiederholungen. Zu der Unschädlichmachung (Ausräucherung, גָּרֵשׁ בְּעִשּׁוּן; vgl. Jeb. 115[a] und PLIN. 11, 45: *cum eximantur mella, apes abigi fumo utilissimum*) des (syrischen) Bienenschwarms (vgl. 1 Makk 5 1 9 15 13 6) mit Feuer (באש) vgl. 1 Makk 4 20, auch 5 5 28 35 44 65 6 31 10 84 11 4 61 (siehe auch ZDMG 61, 278, 33; 283, 7; *Mic.* 47, A. 18). Zu דעך vgl. *Taanach*, A. 59. Den vollständigen Text mit Übersetzung und Erklärung werde ich an anderer Stelle geben.

*Nachtrag* (vom 18. Januar 1915). — Zu den Ausführungen auf S. 105 möchte ich noch bemerken, daß עשה אִסּוּר gleichbedeutend mit عمل مادبة, *'ámila má'dabata*[n], er veranstaltete ein Gastmahl, ist. Arab. مادبة, *gesellige Unterhaltung, Gastmahl, Fest,* ist ein Synonym von وليمة und طعام. Ebenso wie אִסּוּר, *Band* auch *Vereinigung, Gesellschaft* bedeutet, ebenso heißt אֲגֻדָּה *Bund, Bündel* und *Schar, Partei* (vgl. 2 Sam 2 25 sowie חבל 1 Sam 10 5 10), und arab. عصبة, *Trupp, Schar,* von عصب, *binden* (شدّ) wird im Neuarabischen für *Partei, Komplott* gebraucht; vgl. dazu die Bemerkungen auf S. 107 über syr. אסרא, *Verschwörung,* hebr. קשר, רֹכֶס, assyr. *rikiltu.*

Lat. *frequentare,* das in Bezug auf Feste (*dies festos* oder *triumphum frequentare*) öfters *zahlreich* oder *in Scharen feiern* heißt, wird auch von einzelnen Teilnehmern einer zahlreich besuchten Festversammlung gebraucht, so daß es den Sinn des deutschen *mitfeiern* erhält. Im Deutschen hat *frequentieren* bisweilen nicht die Bedeutung von *häufig besuchen,* sondern *einmal auf kurze Zeit besuchen;* z. B. heißt es in den von B. METH herausgegebenen *Schulgeschichten aus dem alten Görlitzer Kloster* (Berlin 1909) S. 62: Den 21. April [1828] frequentierte [wir würden jetzt sagen *hospitierte*] ein Jenenser Studio von 3—4 Uhr, wo der H. Rektor Xenophons Memorabilien interpretierte (vgl. auch *ibid.* S. 79, Z. 4). Diesen Gebrauch von *frequentieren* habe ich sonst nirgends gefunden.

---

[Abgeschlossen den 4. Juli 1914.]

# Religionsgeschichtliche Hauptmomente in den Elephantinetexten.

Von Prof. D. Ed. König in Bonn.

Bereits durch eine Anmerkung, die meinem Artikel über „die Gottheit Aschima" (1914, S. 17) beigefügt war, ist darauf hingewiesen worden, daß die Frage der Koordination der im Schlusse der Tempelsteuerliste erwähnten göttlichen Wesen nach meiner Ansicht noch ihrer Lösung harre. Beiträge zu dem Versuche, jene wichtigste Frage zu beantworten, sollen nun im folgenden vorgelegt werden.

1. Am besten setzt die Erörterung jenes Problems wohl bei der Frage nach dem Sinn der Pluralform *'elâhîn* usw. ein. Denn betreffs seiner bestehen auch in den letzten Äußerungen, die mir über die Elephantinetexte bekannt geworden sind, noch Verschiedenheiten der Auffassung. Allerdings waltet kein Zweifel darüber, daß diese Pluralformen in den meisten Stellen die Mehrzahl „Götter" bezeichnen, aber in allen Textgruppen, die nach dem nationalen und religiösen Milieu ihres Ursprungskreises unterschieden werden können, gibt es doch Stellen, wo dieser Sinn in Frage gestellt worden ist und werden kann.

Dies ist zunächst sogar bei den zum heidnischen Achiqarroman gehörigen Texten der Fall. Gewiß heißt da in mehreren Stellen, wie in Pap. 13446i, Z. 16 (SACHAU, S. 160), *'elâhajjâ* „die Götter". Aber es findet sich doch *'elâhajjâ* „in den Achiqartexten mit folgendem Singular".[1] Das soll in Pap. 13446g, Z. 1 (SACHAU, S. 169) der Fall sein, wo למה אלהיא יסגה בעדרה gelesen wird. Aber die Worte geben keinen vernünftigen Sinn, wenn *'elâhajjâ* Subjekt zu dem Verb יסגה sein soll. Nicht kann ja gesagt sein sollen: „Warum = damit nicht die Gottheit viel sei in seiner Herde".[2] Als möglich erscheint mir etwa die Aussage

[1] J. N. EPSTEIN in dieser Zeitschrift 1912, S. 145 (in seiner wichtigen Abhandlung über „Jahu, AŠMbēthēl und ANTbēthēl").

[2] SACHAU, S. 169: „Vielleicht (?) die Götter in seiner Herde d. h. verehrt er viele Götter in seiner Herde". EPSTEIN gibt nicht selbst eine eigene Übersetzung der Stelle,

„Damit er nicht groß sein oder Genüge haben läßt[1] (d. h. reichlich versorgt) die Götter durch seine Herde" (natürlich mit Opfertieren). Daran schließt sich dann gut „und sie es (die vorher erwähnte Beleidigung des Gerechten) zurückkehren lassen auf dich", d. h. dir vergelten.

Ferner auch bei einem mit den Persern zusammenhängenden Texte ist noch keine Einigkeit in der Auffassung des *'elâhajjâ* erzielt. Mit den Persern hängen aber nicht bloß die aramäisch gefundenen Teile der Behistun-Inschrift (SACHAU, S. 187—205) und das amtliche Schreiben Pap. 13480 (SACHAU, S. 34), sondern in der Hauptsache auch Pap. 13464 (SACHAU, S. 36) zusammen, denn dies ist die Wiedergabe eines Edikts des Königs Darius (II.) an Arsames, den persischen Statthalter von Ägypten (SACHAU, S. 10). Wenn es da nun im Eingange des Schreibens, in welchem dieses königliche Edikt der Gemeinde von Elephantine kundgetan wird, heißt שלם אחי אלהיא, so könnte darin ein Nachhall der Grußformel gesehen werden, die im Eingange des königlichen Schreibens an den Statthalter stand. Wahrscheinlich deshalb hat SACHAU (S. 39) das *'elâhajjâ* dieser Stelle mit „die Götter" übersetzt, und so ist es jedenfalls von mir früher gedeutet worden. Man muß ja auch bedenken, daß das jetzt in Rede stehende *'elâhajjâ* um so mehr ein solcher Nachklang sein kann, da dem das persische Edikt wiedergebenden Chananjah auch der Ausdruck „unser Gott" (Pap. 13467; SACHAU, S. 103 etc.) oder „der Gott" oder das auch in den Elephantinetexten häufige „der Gott des Himmels" zu Gebote gestanden hätte. Indes trotz alle dem dürfte es richtiger sein, an dieser Stelle dem *'elâhajjâ*, bei dem übrigens das Verb fehlt, die singularische Bedeutung zu geben.[2] Nicht bloß konnte diese aber in der Pluralform *'elâhîn* usw. ausgeprägt sein, indem diese Form im Sprachgebrauch von Israeliten das diesen geläufige *'elôhîm* mit der Singularbedeutung „Gottheit" nachahmte, sondern diese Bedeutung kommt

---

zitiert auch nicht die von LIDZBARSKI in der Deutschen Literaturzeitung 1911, 2978 gegebene, sondern bezeichnet sie nur als „die richtige". Sie lautet aber: „Damit Gott ihm nicht zu Hilfe komme und den Pfeil auf dich zurückwende." Ganz ebenso gibt LIDZBARSKI die Übersetzung der Stelle in seiner Ephemeris für semitische Epigraphik III, 4 (1912), S. 255 und sagt auch da kein Wort zu ihrer Begründung. Aber von ihr wird doch das יסגה einfach beiseite geschoben, wenn auch natürlich das עזר die Bedeutung von „Hilfe" haben kann. Auch wenn man übersetzen wollte: „Damit er nicht reichlich sei in seiner Hilfe", würde die Ausdrucksweise etwas geschraubt sein und der Satz einen Pleonasmus zum Folgenden ergeben.

[1] „Genügen" wird als eine Bedeutung von סְגִי angegeben bei DALMAN, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch s. v.

[2] STAERK, Alte und neue aramäische Papyri übersetzt und erklärt (1912), S. 16 übersetzt ohne Begründung „die Gottheit".

mit höchster Wahrscheinlichkeit auch wirklich einmal im Biblisch-Aramäischen vor, weil in dem Munde Daniels (Dan 2 11) der Begriff „Gottheit" (mein WB. 563 a) und nicht „Götter" (GES.-BUHL) zu erwarten ist. Daß Chananjah beim Schreiben der Pluralform auch an die fremden Götter, deren Verehrung in Jer 44 8 an den Juden „im Lande Ägypten" getadelt wird, gedacht haben könne, ist ihm nicht mit SACHAU (S. 38) zuzutrauen, auch wenn in der Elephantinegemeinde, was weiter unten zu erörtern ist, noch andere Götter außer Jahwe verehrt wurden.

Was endlich aber ist mit der Pluralform *'elâhajjâ* in Pap. 13462 (SACHAU, S. 58) gemeint? Dort lesen wir וגו' ישאלו כל אלהיא. — α) Das muß heißen: „Die Götter insgesamt mögen fragen nach deinem (d. h. sich kümmern um dein) Wohlbefinden!" So übersetzen auch die meisten, und dies wird durch die Beobachtung unterstützt, daß כל „Totalität", indem es in die Bedeutung von „ganz" überging, an dem weiterhin zu beachtenden Prozesse der Adjektivierung immer stärker teilnahm.[1] — β) In bezug auf diese Stelle kann nicht gesagt werden, daß da ein „erstarrter Plural in singularischer Bedeutung" vorliege (EPSTEIN 1912, 145). Dies wird durch das in dieser Stelle nachfolgende *kul* „Gesamtheit usw." verhindert. In bezug auf diese Stelle läßt sich auch nicht mit EPSTEIN a. a. O. behaupten, daß in ihr eine „erstarrte Briefformel" vorliege. Denn die „Briefformel" war nur „*'elâhajjâ*, die Götter", aber nicht *'elâhajjâ kul*. — γ) In der betrachteten Stelle ist es auch nicht erlaubt, zu übersetzen: „Die Gottheit grüße dich recht!"[2] Denn weder hat STAERK selbst einen Beleg für diese Bedeutung des *kul* zu geben versucht, noch habe ich selbst einen solchen finden können. — Folglich ist in der erwähnten Stelle gemeint: „Die Götter alle mögen usw.", und darnach ist bei Schreiber und Empfänger des Briefes, in welchem die Stelle steht, ein polytheistischer Glaube vorhanden gewesen. Der Absender des Briefes war aber nun ein Mann namens Hosea und die Empfänger seine Herrin Šelēwa und sein Herr Menach(ch)em, die also alle drei durch ihre Namen als Israeliten gekennzeichnet sind.[3]

---

[1] Viele Belege aus dem Arab., Syr. usw. gibt meine Syntax § 333 ζθ, aus dem Biblisch-Aramäischen MARTI, Gram. des Bibl.-Aram., 2. Aufl. (1911), S. 96.

[2] STAERK, Alte und neue usw. (1912), S. 68.

[3] In Pap. 13473, Z. 1 (SACHAU, S. 60) steht כלא מיא, wobei das מ undeutlich ist. Die Buchstaben können doch nur ergänzt werden mit SACHAU zu כלא שמיא אלה „der Gott des ganzen Himmels", indem die Alleinherrschaft dieses Gottes über den Himmel betont werden sollte, und „der ganze Himmel" steht wirklich im biblisch-aramäischen Dan 7 27. SMEND in der Theol. Lit.-Zeitung 1912, 387 ff. wollte lesen כלא אלהיא und auch daraus den Polytheismus der Gemeinde von Elephantine entnehmen. Dagegen läßt sich freilich nicht

Schon nach jener Stelle also gab es in der jüdischen Gemeinde von Elephantine Mitglieder, die mehreren göttlichen Wesen Kultus widmeten. Nun sollen hier nicht alle Spuren verfolgt werden, die zu dieser Erkenntnis hinführen. Teils was zweifellos als eine solche Spur erscheint, wie z. B. der Schwur eines Menach(ch)em bei der ʒAnāth-Jahu (Pap. 13485; SACHAU, S. 118), und teils was sich nicht zu einem voll entscheidenden Argument erheben läßt, wie z. B. der Eid der Mibṭachjah bei der ägyptischen Göttin Sati[1], soll hier nicht noch einmal besprochen werden. Aber auf die große Hauptstelle muß noch eingegangen werden, die für diese religionsgeschichtliche Frage in Betracht kommt, und die befindet sich bekanntlich im Schlusse der Tempelsteuerliste (Pap. 13488; SACHAU, S. 74ff.). Über diesen muß aber hauptsächlich wegen der besonderen Auffassung gehandelt werden, die in dieser Zeitschrift 1912, 139ff. von J. N. EPSTEIN vertreten worden ist.

2. ʾAšim-Bethel[2], ʒAnāth-Bethel usw.

In der Überschrift der Tempelsteuerliste (SACHAU, S. 75) heißt es ja: „Das sind die Namen des jüdischen Heeres, das Geld gegeben hat für den Gott Jahu", aber die Kolumne 7 beginnt mit diesen Worten: „(Z. 1) Das Geld, das an jenem Tage (= Termin) zustande gekommen ist[3] in der Hand (Z. 2) Jedonjahs, des Sohnes von Gemarjah, im Monat Phamenoth, (Z. 3) war Geld 31 Kereš[4] 8 Šeqel, (Z. 4) darunter für Jahu 12 Kereš 6 Šeqel, (Z. 5) für ʾAšim-Bethel 7 Kereš, (Z. 6) für ʒAnāth-Bethel 12 Kereš." Betreffs dieses Abschnittes Kol. 7, 1ff. hat nun EPSTEIN a. a. O. die Meinung ausgesprochen, daß ihr Sinn dieser sei. Jedonjah habe auch noch seinen Beitrag (zwei Šeqel) samt einem für drei andere Personen (Jahu, ʾAšim-Bethel und ʒAnāth-Bethel) bezahlt. Diese Aufstellung, die meines Wissens noch keine Beleuchtung gefunden

---

sagen, daß dann כלהם (vgl. כְּלְהֵן Dan 2 38) erwartet werde, denn eben dasselbe wird hinter שְׁמַיָּה erwartet. Aber das מ ist doch eben noch zu erkennen. Vgl. ferner auch שְׁלָמָא כלא „das ganze Heil" (Esr 5 7). — SMEND wollte auch auf Pap. 13454 (SACHAU, S. 137), Rückseite, Z. 1 lesen אלהי כל. Aber dazu stimmt nicht die Fortsetzung ישלמכישלם. Deshalb sind die in scriptio continua geschriebenen Buchstaben dieser Zeile doch wahrscheinlicher so zu zertrennen: אל היכל י שלמכ ישלם וג׳ und zu deuten: Widme dem Tempel Jahus dein Dankopfer! Er wird vergelten dein Dankopfer (oder: vollenden [1 Kön 9 25 b] dein Heil). Alles wird er erretten und vollenden.

1 SAYCE-COWLEY, Pap. F; auch herausgegeben und erklärt von STAERK, Jüdisch-aramäische Papyri aus Elephantine, 2. Aufl. (1912), S. 22.

2 Die Aussprache *ʾAšim* dürfte durch meine Darlegung über die Gottheit ʾAschima in 1914, 27f. wahrscheinlich gemacht worden sein.

3 *qam* so nach Prv 15 22 usw. in meinem Wörterbuche 404 b.

4 eine Münze im Werte von zehn Šeqeln.

hat[1], muß genauer erörtert werden, und ich gebe den folgenden Beitrag dazu, den ich der Kürze wegen etwas äußerlich zu gliedern mir erlaube.

a) Anlässe dieses Auslegungsversuchs und ihre Tragweite.

α) Man betont, Jahu als Gottesbezeichnung stehe in den Papyri aus Elephantine niemals ohne אלהא usw. (1912, 141). Aber dieser Titel war hinter Jahu schon in der Überschrift („für den Gott Jahu") des Papyrus gesetzt und konnte deshalb hier als selbstverständlich weggelassen werden. Oder ist das wahrscheinlicher, was in EPSTEINs Auffassung dafür gesetzt werden soll? Jahu soll hier ein menschlicher Personenname sein, und inwiefern? Nun zunächst werde Jehu in assyrischen Inschriften und in der Pešîṭa Jahu ausgesprochen. Aber bei den Juden ist eben die Aussprache Jehu überliefert, und wenn dieser Name gemeint wäre, würde nach der gewöhnlichen Andeutung des langen *e* durch Jod (SACHAU, S. 261) und gerade zur Unterscheidung von Jahu vielmehr יהוּ zu erwarten sein. Ferner komme der Ausdruck Jahu auch sonst in denselben Papyri als menschlicher Name vor. Zunächst sei dies in Pap. 43 (13456; SACHAU, S. 138) der Fall. Indes da folgt in dem Satze „ging hinweg nach Syēne und machte dem יהו" auf diese Buchstaben eine Lücke mit einem Tintenrest. Mit Recht nimmt also SACHAU an, daß ein mit Jahu zusammengesetzter Name dagestanden habe. EPSTEIN aber wagt es, zu übersetzen: „Er ging nach Assuân und diente dem Jahu" (1912, 142), so daß dieser Mann „als Oberster der dortigen Militärkolonie" gedacht wäre. Dies besitzt auch an sich keine Wahrscheinlichkeit, denn die Militärkolonie diente doch dem Perserkönige. Ebensowenig kann Jahu als menschlicher Name mit irgendwelcher Sicherheit in den weiter von EPSTEIN angeführten Stellen konstatiert werden. Denn auf „Tafel 60, 15, 1" (bei SACHAU, S. 222) ist יהו das bloße Fragment einer Zeile und beweist also nichts für seine Vollständigkeit als eines Eigennamens. Ebenso ist es auf Tafel 61, 1, Rückseite, Z. 1 (bei SACHAU, S. 223) und in Pap. 13488, 1, Z. 10 (bei SACHAU, S. 75). Folglich entbehrt es jeder Wahrscheinlichkeit, daß in Kol. 7, 4 der Tempelsteuerliste ein Mann namens Jahu als Tempelsteuerzahler aufgeführt sei.

β) Jahu ist in der Überschrift allein als Adressat der Tempelsteuer erwähnt, aber in Kol. 7, 4—6 neben zwei anderen. Indes diese natürlich sofort von allen beobachtete Differenz entscheidet nicht dagegen, daß

[1] Das wirklich tüchtige Buch von HEDW. ANNELER „Zur Geschichte der Juden in Elephantine" (1912) war ja gerade vorher erschienen, und KONRAD MÜLLER in seinem Artikel über die Elephantinegemeinde (Preußische Kirchenzeitung 1913, 6. Dez.) begnügt sich damit, EPSTEINs Annahme einfach zu erwähnen.

der Name Jahu auch in Kol. 7, 4 den Gott Israels bezeichne. Denn Jahu konnte als der eigentliche Gott des Tempels zuerst allein als der genannt werden, dem die Tempelsteuer gebühre. Auch in der älteren Zeit blieb der Tempel ja das Haus Jahwes, wenn auch vorübergehend eine Aschére als Symbol der Astarte in ihm aufgestellt wurde.[1]

γ) Die Differenz der aus Kol. 1—6 zu errechnenden Einzelbeiträge und der in Kol. 7, 3 angegebenen Gesamtsumme (31 Kereš und 8 Šeqel) läßt sich doch so erklären, wie schon SACHAU, S. 81 f. ausgeführt hat: z. B. können in mehreren zerstörten Zeilen zwei Kontribuenten erwähnt gewesen sein, und wahrscheinlich sind rechts von Kol. 1 zwei Kolumnen verloren gegangen, wie auch STAERK, Alte und neue usw. (1912), S. 12 mehrfach begründet hat.

δ) Aber kann in Kol. 7, 1—6 die Zusammenrechnung der einzelnen Beiträge gemeint sein? Es sind ja dahinter noch weiter einzelne Beiträge aufgeführt. „Es kann doch von einer Summe der Beitragsliste, und noch dazu von deren Verwendung, keine Rede sein, so lange diese nicht abgeschlossen ist" (EPSTEIN, S. 140). Aber in dem erwähnten Sachverhalt kann kein ganz außergewöhnlicher Fall gefunden werden. Schon manche Beitragsliste schien abgeschlossen und die eingegangene Summe verteilt werden zu können, und doch gingen hinterher noch Beiträge ein. Demnach enthält auch der zuletzt erwähnte Umstand keinen zwingenden oder hinreichenden Grund, die von EPSTEIN vorgeschlagene Auffassung der Namen Jahu usw. in Kol. 7, 4—6 zu wählen.

b) Gegengründe, die sich direkt aus dem Wortlaute ergeben.

Der Abschnitt von der Tempelsteuerliste, der als Kol. 7, 1—6 bezeichnet wird, kann nicht die Aufzählung von Beiträgen Jedonjahs und dreier anderer Personen aussprechen. Dies wird durch folgende Umstände verhindert.

α) Insbesondere geschieht dies schon durch den Ausdruck „an jenem Tage" (Kol. 7, 1). Denn dieser weist auf die Zeitangabe der Überschrift zurück und setzt dadurch „das Geld" (Kol. 7, 1) mit dem Satze der Überschrift „welches Geld gegeben hat" in Verbindung. Wenn der Ausdruck „das Geld" in Kol. 7, 1 sich nicht auf die vorher erwähnten Geldbeträge beziehen sollte, müßte in Kol. 7, 1 natürlicherweise eine Wendung, wie etwa diese, gebraucht sein: das Geld, das außerdem an jenem Tage usw.

β) Auch die Ausdrucksweise „das Geld, das an jenem Tage zu-

[1] Vgl. die charakteristische Stelle Jer 7 30 in meiner Geschichte, S. 354.

stande gekommen ist (קם) in der Hand Jedonjahs" spricht gegen EPSTEINs Deutung. Ob ביד „in der Hand", was die nächstliegende Bedeutung ist, oder „durch die Hand = mittels" heißen soll, ist ziemlich gleichgiltig, aber daß das vorher in sechs Kolumnen aufgezählte Geld in der Hand Jedonjahs zustande kam d. h. zusammen kam, ist deshalb ganz natürlich, weil Jedonjah bar Gemarjah, wie allseitig angenommen wird und anzunehmen ist, derselbe Jedonjah bar Gemarjah war, der in mehreren Stellen[1] als der Vorsteher jener Gemeinde oder ihr Ethnarch erscheint. Bei wem denn hätten die einzelnen Beiträge natürlicher zusammenfließen sollen, als bei dem Gemeindevorstand?

γ) Ein eigener Beitrag Jedonjahs ist im Wortlaute der oben übersetzten sechs Zeilen nicht erwähnt, und diese Aussage darf nicht hinzugedacht werden. Dieser Einzelbeitrag Jedonjahs kann nicht aus der Differenz zwischen 31 Kereš 8 Šeqel und 12 K. 6 Š. + 7 K. + 12 K. herausgenommen werden. Nein, wenn Jedonjah hier als Beitragzahler hätte aufgeführt werden sollen, wie auch noch drei andere, dann würde ebenso von Jedonjah ein Beitrag angegeben sein, wie von den vermeintlichen drei anderen Beitragspendern.

δ) Die Deutung EPSTEINs von Z. 4 „darunter für Jahu als einem Beitragspender" verträgt sich nicht mit dem vorhergehenden Zeitworte „zustande kam". Hinter diesem Ausdruck müßte ein Beitragspender mit der Präposition „von" eingeführt sein, und diese hätte dann anders, als durch *le*, ausgedrückt werden müssen.

ε) Nach EPSTEIN (S. 142) sollen die drei Personen Jahu, 'Ašim-Bethel und ʒAnath-Bethel einen größeren Beitrag bezahlt haben, weil „sie für mehrere Personen zahlten (vgl. Kol. 1, 19)". Aber davon steht hier in Kol. 7, 4—6 nichts, während dort in Kol. 1, 19 auch wirklich steht: „Die ganze Hundertschaft des Sin-iddin", und ebenso in Z. 20: „die Hundertschaft des Neboʒaqab". Also die von EPSTEIN empfohlene Vergleichung von 1, 19 lehrt nur, daß seine Auffassung von 7, 4—6 der Grundlage entbehrt.

c) Bedenken gegen jene Auffassung, die aus dem weiteren Zusammenhang der Stelle erwachsen.

α) Welche Unnatur, daß erst lange Reihen von Spendern der Tempelsteuer klar im einzelnen aufgeführt wären, aber dann zuletzt drei Personen in mysteriöser Weise als Beitragende aufträten!

---

[1] In der Bittschrift der Gemeinde für den Wiederaufbau ihres Tempels, Zeile 1 usw. (bei SACHAU, S. 3, 8f.)

β) Die Bezeichnung ʒAnath-Bethel steht doch natürlicherweise im Zusammenhang mit der Bezeichnung ʒAnath-Jahu, und letztere ist als ein göttliches Wesen gedacht, weil ein Schwur bei ihr geleistet wird.[1] Freilich EPSTEIN will nicht einmal Cherem-Bethel als die Bezeichnung eines göttlichen Wesens gelten lassen. Zur Unterstützung dieser Auffassung möchte ich mich allerdings nicht auf Am 4 3 berufen.[2] Aber inbezug auf Cherem-Bethel heißt es: „Ich, Malkijjah, spreche dir die Eidesformel vor bei Cherem-Bethel, dem Gotte" (Pap. 13467, Z. 7f.; SACHAU, S. 103; STAERK, Alte usw., S. 55f.).[3] Cherem-Bethel soll trotz des darauffolgenden אלהא (oder אלהי „mein Gott") ein menschlicher Personenname sein. Der Ausdruck bezeichne den Ethnarchen. Dieser sei hier als Gott bezeichnet, denn „in Ägypten wurden die Könige göttlich verehrt und Gott genannt und betitelt" (EPSTEIN 1912, 145). Aber deswegen anzunehmen, daß auch der jüdische Richter einer Provinzialstadt, oder mochte es sogar ein jüdischer Ethnarch sein, als „der Gott" betitelt worden sei, das verstößt gegen alle Wahrscheinlichkeit.

γ) Ganz natürlich ist es doch auch, daß der Ausdruck יהו in der Schlußbemerkung der Tempelsteuerliste dem יהו in der Überschrift derselben entspricht, also beide Male die Gottheit Jahu gemeint ist.

Das Ergebnis dieser Untersuchung kann daher kein anderes als dieses sein. Die Anstöße, die zur Vorlegung der neuen Auffassung getrieben haben und treiben könnten, sind doch nicht von zwingender Gewalt, aber die Gegengründe, die sich aus dem Wortlaute des Textes selbst und seinem weiteren Zusammenhange gegen die neue Deutung ergeben, scheinen mir so stark zu sein, daß diese Deutung nach meinem Urteile keineswegs bevorzugt werden kann.

---

[1] Pap. 13485 bei SACHAU, S. 118.

[2] Wie es SELLIN bei JIRKU, Die jüdische Gemeinde von Elephantine (1912), S. 16 tut. — In Am 4 3 bleibt die Meinung „und ihr werdet nach dem Berge Chermon hingeschleudert werden" die wahrscheinlichste. Analogien zu dem *i* von *hišlakhten* gibt mein Lehrgebäude II, 482 (vgl. das *proiiciemini* des Hieron. und als Sachparallele „und ich werde euch forttransportieren über Damaskus hinaus" in 5 27). Das ה am Schlusse von וְהִשְׁלַכְתֻּנָה beruht auf Dittographie oder gehört zum folgenden הר (vgl. weiter mein WB. 84 a).

[3] Daß hier von einem Schwur nicht die Rede sein könne, weil das Verb ימא „schwören" nicht gebraucht sei, ist eine unsichere Behauptung. Auch wenn קרא על „bedeutet etwas vor jemandem rufen, damit der Betreffende es höre" (EPSTEIN 1912, 144), ist eine Beteuerung vor Cherem-Bethel gemeint, damit dieser sie höre. Denn daß der Prozeßgegner die Worte hörte, ist ja allzu selbstverständlich. Folglich ist doch Cherem-Bethel der Sache nach als unsichtbarer Schwurzeuge gemeint. — Übrigens LIDZBARSKI in seiner Ephemeris III, 4 (1912), S. 248 faßt die Szene wesentlich ebenso auf wie ich, indem er übersetzt: „Ich Mlakhjah will dir nun vorlesen mit Berufung auf den Gott חרמביתאל". Den Inhalt des Eides „soll dann der Beklagte unter gewissen Zeremonien wiederholen".

Die untersuchte neue Deutung würde ja allerdings noch eine starke Stütze erhalten, wenn die Aufstellung begründet wäre, die von EPSTEIN in dieser Zeitschrift 1913, 145ff. gemacht worden ist, daß nämlich jene Liste im Pap. 13488 die Tempelsteuer der Gemeinde von Elephantine für den Tempel zu Jerusalem enthalte. Für diese Hypothese meint er aber folgende Momente geltend machen zu können.

Erstens sei in der Überschrift jener Liste nur vom „Jahre 5" die Rede, aber keine Ära oder kein Herrscher angegeben, nach dessen Regierungsjahren dabei gerechnet wäre. Es brauche also nicht das gewöhnlich angenommene 5. Regierungsjahr von Darius II. (424—405) zu sein. Es könne sich auch auf das 5. Jahr des Pharao Amyrtäus beziehen, also etwa das Jahr 400 meinen. Nun eine bloße Möglichkeit beweist aber nichts.

Zweitens indes macht er geltend, daß von den in jener Tempelsteuerliste verzeichneten Namen zur Zeit des Darius II. nur folgende vorkämen: Jedonjah bar Gemarjah, „wohl der Vorsteher der Gemeinde", und Achjo. Alle anderen „scheinen" ihm einer späteren (zweiten) Generation anzugehören, so ʿAnani ben Meʾuzi (Kol. 4, 10).[1] Denn er sei „wohl Sohn des Meʿuzi b. Natan b. ʾAnani" (1913, S. 146). So kommt er selbst auch betreffs anderer Personen nicht über ein problematisches „wohl" hinaus. Darauf läßt sich aber selbstverständlich keine sichere Behauptung aufbauen.

Drittens meint er auf S. 147 nachweisen zu können, daß der in der Überschrift der Tempelsteuerliste angegebene Termin „am 3. Phamenoth", der ungefähr dem babylonisch-jüdischen Monat Siwan (ca. Juni) parallel gehe, der Zeit entspreche, in der die Tempelsteuer alljährlich in den „Palästina naheliegenden Ländern" eingetrieben wurde. Denn das sei „im Pros-Pfingsten" geschehen, und unter den „Palästina naheliegenden Großstädten" sei zweifellos auch Ägypten zu verstehen. Aber ob es zweifellos oder auch nur wahrscheinlich ist, daß schon so kurze Zeit nach der im Jahre 410 geschehenen Zerstörung des eigenen Tempels der Elephantinegemeinde diese die Tempelsteuer für Jerusalem bezahlt habe, das ist doch sehr die Frage. Im Jahre 400 hat diese Gemeinde wahrscheinlicher noch darauf gehofft, daß ihr eigenes Gotteshaus wieder hergestellt werde. Auf jeden Fall ist aber doch nur dies bekannt, daß die jährliche Tempelsteuer für die Person zur Zeit Nehemias (10 33

[1] *Maʿuz(z)i* wäre richtig, weil מעוז sein *a* festhält. Auch der viermal gesetzte Spiritus lenis ist ungenau.

(שלישית השקל: $^1/_3$ Sekel und später einen halben Sekel betrug.[1] Also welchen Grad von Wahrscheinlichkeit besäße es, daß in der südägyptischen Elephantinegemeinde jede Person zwei ganze Sekel als Tempelsteuer nach Jerusalem geschickt habe?[2]

Infolgedessen kann ich nicht zu dem Urteil kommen, daß durch diese Aufstellung betreffs des Termins, auf den sich jene Tempelsteuerliste bezöge, das religionsgeschichtliche Milieu, auf welches in ihrer Schlußkolumne auch nach der obigen Auseinandersetzung hingewiesen wird, geändert werden kann. Vielmehr hat auch diese letzte Untersuchung mich in der Ansicht befestigt, daß die Elephantinegemeinde tolerant und weitherzig auch Mitglieder in sich geschlossen hat, welche Sympathien für Nebenrepräsentanten des Göttlichen gehegt haben.

---

[1] Josephus, Bellum jud. VII, 6, 6: δύο δραχμὰς ἕκαστον ἀνὰ πᾶν ἔτος φέρειν, vgl. das δίδραχμα von Matth 17 24!

[2] Epstein S. 146 bemerkt allerdings: „Die «zwei Sekel» stellen wohl eine Einheit, eine kursierende Münze dar, sind also wohl = ein Stater, wie in Pap. 35, Z. 4, 7 und 9, d. h. der leichte phönizische Stater, der dem Ptolemäischen δίδραχμον gleich ist . . . Auch die LXX geben שקל mit δίδραχμον wieder." — Gewiß steht in Pap. 35 (13476; bei Sachau, S. 128), Z. 3f. 7 und 9 die Gleichung „zwei Sekel = ein Stater". Aber was hat der Stater mit der damaligen Höhe der Tempelsteuer und diese mit dem „Ptolemäischen" δίδραχμον zu tun? — Ferner die LXX setzt für Sekel bald σίκλος und bald δίδραχμον oder δίδραχμα. Damit meint sie aber, weil sie den Sekel = zwei Drachmen setzt, das äginetische δίδραχμον. Dagegen Josephus hat den Sekel mit vier Drachmen gleichgesetzt, da er in den Antiquitates III, 8, 2 ausdrücklich bemerkt: „Ὁ σίκλος, νόμισμα Ἑβραίων ὄν, Ἀττικὰς δέχεται δραχμὰς τέσσαρας", womit die Notiz bei Hesychius „σίκλος: τετράδραχμον Ἀττικόν" zusammenstimmt. Der Wert einer Drachme war eben erst später geringer geworden. Deshalb muß ich daran zweifeln, daß um das Jahr 400 mit dem Ausdruck „zwei Sekel" soviel wie „zwei Drachmen" gemeint sein kann. Noch die LXX setzt ja einen Sekel = zwei Drachmen. — Am wenigsten wahrscheinlich aber ist es, daß ein Drittelsekel, was die Tempelsteuer um das Jahr 400 war, durch „zwei Sekel" ausgedrückt werden konnte.

---

[Abgeschlossen den 10. Oktober 1914.]

# Beduinisches zum Alten und Neuen Testament.

Von Prof. Dr. J. J. Hess in Zürich.

## עִבְרִיִּים

Ein dem Völkernamen *ʿIbrijjîm* genau entsprechendes arabisches Äquivalent, auf das die Exegeten des Alten Testamentes bislang nicht aufmerksam geworden sind, findet sich unter den von Lieut.-Colonel E. C. Ross in den Transactions of the Bombay Geographical Society, vol. XIX, part III (1874) p. 187ff. veröffentlichten Namen der Beduinenstämme *ʿOmân*'s, die in zwei große Gruppen: die *Hinâwī* oder qaḥṭānitische und die *Ġâfirī* oder ismaʿīlitische Abteilung, zerfallen. Zu der letzteren gehört ein Stamm, über den die Liste (p. 194) folgende Angaben hat: Name of Tribe, Adjective Form: *ʿIbrî*; Collective Plural Form: *el-ʿIbrî-în*; Religious Sect: *Ibâḍî*; Province: *ʿOmân*; Villages or District: *el-Ḥomrâ*; Number of Males: 1500; Remarks: At feud with the *Beni-Hinâh*.

Ross gibt für alle von ihm beigebrachten Stammesnamen nur je zwei Formen, den Sing. und eine kollekt.-plur. Form. Die meisten arabischen Stammesnamen (nicht alle) haben aber für Kollektiv und Plural verschiedene Bildungen, wovon die eine den Stamm als Ganzes, die andere eine Pluralität von Individuen bezeichnet. Man sagt also ein *Ḥarbī*, *ʿÖtêbī*, *Ġḥaṭânī*, drei oder zehn *Ḥĕrûb*, *ʿÖtbân*, *Ġĕḥāṭîn* und bezeichnet die Stämme selbst als *Ḥarb*, *ʿÖtâbe*, *Ġḥaṭân*. In dem vorliegenden Beispiel möchte man annehmen, daß neben dem (äußeren) Plural ein eigentliches Kollektiv vorhanden sein sollte, das nach Analogien etwa (*el-*)*ʿIbr* oder *Benī* (*el-*)*ʿIbr* lauten müßte. Diese Namen lassen sich nun beide im class. Arab. nachweisen. Im *Tâǵ el-ʿArûs*, dem größten arabischen Wörterbuche (vollendet 1768) heißt es vol. III, 377 26 والعِبْر ما أخذ على غربيّ الفرات الى برّية العرب نقله الصغانى وبنو العِبْر قبيلة وهى غير الاولى, und *al-ʿIbr* ist ein Stamm, der sich am Westufer des Euphrat bis in die syrisch-arabische Wüste erstreckt und den aṣ-Ṣaǵânī erwähnt, und *Banu l-ʿIbr* ist (auch) ein Stamm, aber ein anderer als der zuerst erwähnte'.

Schade, daß wir nicht genau erfahren, wo diese beiden Stämme, von denen einer sehr wohl mit unserm identisch sein könnte, zu Hause sind. Da die Tradition in *ʿOmân* besagt, daß die ismaʿīlitischen Stämme von Westen kamen (o. c. 187), ist es möglich, daß die ʿomānischen *ʿIbrījîn* einst am Euphrat saßen.

## וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים Ex 25 5.

Huber, Journal d'un voyage en Arabie, p. 132, lesen wir in einer Aufzählung von Pelzen: Farouah Baqdaliiah فروه بقدليه Farouah presque toujours de peau noire et recouvert de drap. — Farouah Bedâouïé فروه بداويه Comme le mien — Farouah Maṛarah فروه امغره Idem. — Von diesen Ausdrücken, die genauer *farwe bagdelîje*, *farwe beddāwîje* (!), *farwe mmaġġare* (فروه مُمَغَّره) lauten, bedeutet der letztere ‚der auf der Hautseite mit Rötel (*maġar*) und Öl eingeriebene Pelz', speziell Schafspelz, der allgemein von den nördlichen Beduinen getragen wird.[1] Ist es kalt, so wird die Haarseite nach außen getragen, regnet es, so kehrt man die durch das Ölen und Röteln wasserundurchlässig gemachte Hautseite nach außen. Die *ferā mmáġġare* sind mutatis mutandis dasselbe, was die עֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים des Daches der Stiftshütte, das ebenso wasserdicht gemacht wurde, wie heute die Pelze der Beduinen. Man muß also nicht ‚rote', sondern ‚gerötete' oder besser ‚gerötelte Widderfelle' übersetzen.

## רְאֵם

Daß רְאֵם = ass. *rîmu* ‚Wildstier' ist, steht jetzt wohl über allem Zweifel. Aber wie kamen die griechischen Übersetzer dazu, das Wort mit μονόκερως zu übersetzen, und wie verhält sich dazu das arabische رِئْم? Die erste Frage erledigt sich, glaube ich, beim ersten Blick auf die neuentdeckten Wildstier-Darstellungen des Ischtartores in Babylon (Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel, Fig. 12 13 14; Koldewey, Das wiedererstandene Babylon, Abb. 26 27 30). Zur Zeit der Entstehung der Septuaginta war der Wildstier (Bos primigenius Bojanus) wohl ausgestorben, und die Übersetzer kannten das Tier nur aus den Abbildungen, in denen es (infolge des babylonischen Stiles) nur ein Horn zu tragen scheint.

Was nun das arabische رِئْم, *ri'm*, heute in zentralarabischen Dialekten *rîm* (kollektiv), *rîmī* (sing.), betrifft, so muß zunächst die allenthalben auf-

[1] Vgl. Seetzen, Reisen 2, 340: Viele von den hiesigen Beduinen (an der Ostseite des Toten Meeres) tragen Schafpelze, welche auf der Lederseite braunrot gefärbt sind.

tretende Behauptung, *rîm* sei Oryx leucoryx (Lichtenstein)=Antilope leucoryx, Licht. (so DELITZSCH o. c. 6 wohl nach LANE, Dict. s. v.), als unrichtig bezeichnet werden. Der arabische Name der der Oryx leucoryx (Licht.),[1] die nur in N.-O.-Afrika vorkommt, entsprechenden arabischen Art Oryx beatrix J. E. Gray ist in den nördlichen Beduinendialekten: *bagar él-wäḥäš*,[2] class. بَقَرُ الوَحْشِى, ‚wilde Kuh', in denen des zentralen und südlichen Neǵd: *el-wuḍâḥī* ‚die weiße (Antilope)'.[3] Das *rîmī* dagegen ist, wie ich mit Ḥaḍar und Beduinen von *Neǵd* festgestellt habe, Gazella marica Thomas (1897), und da der treffliche Lieut.-Col. A. S. G. JAYAKAR für *Neǵd* und *ʿOmân* zu demselben Resultate gekommen ist (s. dessen ad-Damîrî's *Ḥayât al-Ḥayawân* I, 864, Anm., sowie SCLATER and THOMAS, The Book of Antelopes, London 1894–1900, III, 95, wo man auch eine sehr schöne Abbildung [Taf. LVI] findet) und die klassischen Beschreibungen durchaus dazu stimmen, so kann diese Gleichung als absolut sicher angesehen werden.[4]

Was kann nun der Vergleichungspunkt zwischen der schönsten aller Gazellen und dem Urochs sein, oder wie konnte die Bezeichnung dieses gewaltigen Tieres auf eine Gazelle übertragen werden — denn wenn der Bedeutungsübergang auf Übertragung beruht, so muß ‚Wildstier' die ursprüngliche Bedeutung sein. Das tertium comparationis kann wohl nur die Farbe gewesen sein. Nach dem Haustierforscher C. KELLER sind die südrussischen, ungarischen und podolischen Rinder, die er als die reinsten Abkömmlinge des urus ansieht, in den meisten Fällen milchweiß, seltener gelbbraun gefärbt, woraus man auf eine ebensolche Färbung des Wildstieres schließen muß, und damit stimmen die erwähnten babylonischen Abbildungen überein, bei denen das Fell weiß oder gelb dargestellt wird. Die *rîmī*-Gazelle ist aber charakteristisch durch die weiße Farbe, wie schon die ältesten Lexikographen (so al-Aṣmaʿī, *Kitâb al-Wuḥûš* 18, *Kitâb an-Naʿam* 1079 ed. BOUYGES) angeben. Wir haben

[1] Abbildung s. SCLATER and THOMAS, The Book of Antelopes IV, 42, Tafel LXXXI. Der arabische Name im Sūdân ist *bagar el-wāḥš* ‚Wildkuh' und *abu ḫurab* oder *abu ḫarbât* ‚Vater der Lanzen', FLOWER, List of Animals Zoological Gardens Giza. Cairo 1910 p. 104. Vgl. auch *bagar el-waḥš* und *bagar el-wâdī* bei HEUGLIN, Reise in Nordost-Afrika (1877), 2, 113.

[2] S. BURCKHARDT, Beduinen 44, DOUGHTY, Travels s. v. *Bakr el-Wahashy* u. *Woṯhyḥî*. HUBER, Journal d'un Voyage en Arabie 104, 203, 249, 562, 577, 568.

[3] Nach HUBER, o. c. 577, auch bei den *Šerārât* und *Ruwála*, sowie in *el-Ǵôf* „Plus au nord (*Maʿân*) on l'appelle *baqar el-mahā* (بقر المها)". Abbildung SCLATER and THOMAS o. c. IV, 51, Taf. LXXXII.

[4] In Algier bedeutet *rîm* Gazella leptoceros (F. Cuv.), die ebenfalls weiß ist, s. Proc. Zoolog. Soc. London 1894, p. 473, SCLATER and THOMAS o. c. III, 137, Taf. LXXXIII, und BEAUSSIER, Dict. prat. s. v.

also hier eine Bedeutungs-Übertragung, wie sie z. B. im deutschen Fuchs = gelbes Pferd vorliegt.

## Heuschrecken.

Im Alten Testamente trifft man eine große Zahl Namen von Heuschrecken-Arten oder -Stadien, deren Identifikation kaum gelingt. Es ist mir nicht möglich gewesen, auch nur einen dieser Ausdrücke wiederzufinden, wohl aber eine recht reiche Nomenklatur für die verschiedenen Entwickelungsstadien der Wanderheuschrecke, von der möglicherweise einiges Licht auf die hebräischen Ausdrücke fallen kann und die ich daher hier mitteile.

Die Heuschrecken, sagten mir *Ḥaḍar* aus *el-Gaṣîm*, entstehen im Meere, und zwar kommen sie aus den Nasenlöchern eines Fisches (*menāḫîr ḥût*) heraus;[1] daher heißen sie zunächst *bḥārī* (1), dann werden sie fett und begatten sich, und man unterscheidet nun das Weibchen *mykĭn*[2] (2a) vom Männchen *zā'êrī* (2b). Das Weibchen legt 99 Eier, die 21 Tage (nach der Ansicht der *'Ötâbe* 40 Tage) in der Erde verbleiben. Die ausschlüpfenden Larven heißen während der ersten 7 Tage *nŭmêlī* (3), in den folgenden 7 Tagen *ge'êsī* (4), in der dritten Woche *doġmân* (5) und in der vierten *kitfân*[3] (6). Nach Ablauf dieser vier Wochen fliegen sie und heißen *ḫēfân*[4] (7); diese pflanzen sich nicht fort, sondern sterben ab; die neue Brut kommt abermals aus dem Meere. Der Gesamtname für die geflügelten Stadien (1), (2a, b) ist *ġerâd*, der für die ungeflügelten Stadien (3)—(6) *dibā*.

Die Ansicht der Beduinen aus dem Stamme der *'Ötâbe*, das sind die alten *Hawâzin*, ist, daß die Heuschrecken des Stadiums (7) ausdauern und nach einem Jahre in das Stadium (1) übergehen. Folgendes sind die Namen und Farben, die sie den verschiedenen Stadien beilegen:

---

[1] Diese sonderbare Theorie entspringt jedenfalls dem Umstande, daß Schwärme von fliegenden Fischen von weitem wie Heuschrecken aussehen, weswegen sie denn auch in Westarabien (s. NIEBUHR, Beschreibung 177, und DOZY s. v.) und in *'Omân* (hier ist es der Exocoetus brachysoma und E. evolans nach JAYAKAR o. c. 417, Anm.) *ġerâd el-baḥr* ‚Seeheuschrecken' genannt werden.

[2] S. NIEBUHR, Beschreibung Arabiens, 171: *mukn* مكن ‚das Weibgen sind sehr fett oder voller Eyer — für Männer eine stärkende Speise'. Im klass. Arabisch entspricht مَكُون *Muḥaṣṣas* 8, 173, 11 v. u., *Tâg el-'Arûs* 9, 348, 14.

[3] Klass. كِتْفَان *Muḥaṣṣas* 8, 172, 8 v. u., *Tâġ el-'Arûs* 2, 168, 5 v. u. 6, 229, 16 v. u., 230, 14 v. u.

[4] NIEBUHR l. c.: *cheifân* d. i. leichte Heuschrecke; class. خَيْفَان *Muḥaṣṣas* 8, 172, 6 v. u., *Tâġ el-'Arûs* 6, 106, 14 v. u.

| | Name | Ableitung[1] von: | Farbe[1] |
|---|---|---|---|
| ǵerâd | (1) *deimûn* | *demm* ‚Blut' | *ḥamar* ‚rot' |
| | (2a) *medâbī* | *dibā* ‚langsam gehen' | *ḥamar* ‚rot' |
| | (2b) *zeʿârī* | *azʿar* ‚ockergelb' | *azʿar* ‚hell ockergelb' |
| ǵerâd diba | (3) *nĕmêlī* | *nemĭl* ‚Ameisen' | *eswid* ‚schwarz' |
| | (4) *ǧāʿêsī* | *ǧyʿys* ‚große Ameisenart' | *ezraǧ* ‚graugrün' |
| | (5) *duǧmânī* | *adǧam* ‚braun' | *adham* ‚dunkelbraunrot', der |
| | (6) *tsitfī* | *tsitef* ‚Schulter' | *aṣfar* ‚goldgelb' [Kopf: *adǧam* |
| | (7) *fuṣḫī* | *fuṣaḫ* ‚die Haut abwerfen' | *ăšhab* ‚hell blaugrau' |

Treten die Heuschrecken in gewaltigen Schwärmen auf, so heißen sie *ǵerâdĕn tĕhâmī* (abgeleitet von Thâme = تِهَامَة, die Niederung an der westarabischen Küste).[2]

Da die Heuschrecken für den nicht Ackerbau treibenden Beduinen ein fast ausschließlich kulinarisches Interesse haben, so seien noch die Rezepte zur Zubereitung dieser Tiere angeführt. Die Heuschrecken, von denen man nur die Stadien (1), (2a), (2b) und (6) ißt, werden des Morgens früh, wenn sie von der Kälte starr sind, in Säcke (*ʿödûl*) gefüllt, die man mit der Packnadel (*myḫjaṭ*) zunäht. Dann werden sie in stark gesalzenes siedendes Wasser hineingeworfen, darin gekocht und hierauf auf alten Zeltdecken-Stücken (*hirs*) zum Trocknen ausgebreitet. Getrocknet werden sie dann in Säcken aufbewahrt. Zum Gebrauche werden sie im Mörser (*myhbâš*) zerstampft und das Zerstampfte mit Salz und geschmolzener Butter (bisweilen noch mit Datteln) in der Schüssel gemischt.[3] Die Heuschrecken werden aber auch geröstet. Man gräbt eine runde Grube von ca. 1 m Tiefe (*zibwe* genannt) und füllt sie mit Brennholz; wenn alles nur noch glühende Kohle (*ǧamĕr*) ist, so werden die Tiere hineingeschüttet und von 3—4 Männern umgerührt. Die von der Hitze getöteten Heuschrecken werden dann, wie oben erwähnt, getrocknet und ebenso zubereitet. Sie werden besonders von den Kindern und Frauen gegessen.

### אֵלוֹן

Der größte Baum in Arabien, sagte mir ein *ʿÖtêbī*, ist *el-elâl*, der in der *Ḥarrat el-Meḫânī*, zwei Tagereisen westlich von der *Ḥarrat Kýšyb*[4] wächst und eine Höhe von 15 m und mehr erreicht. Er hat ca. 7 cm

[1] Nach Angabe meiner Gewährsmänner!

[2] In den Originalwörterbüchern werden viel weniger Stadien angegeben. Eine Aufzählung derselben findet man *Tâǧ el-ʿArûs* 2, 318, 4 v. u., 6, 229, 14 v. u.

[3] Vgl. dazu Strabo, Geogr. 772.

[4] S. Doughty, Travels s. v. *Kisshub*; Huber, Journal 735, 737 (ungenau *el-Qešeb*).

lange Dornen und ein Blatt, das, wie mir Prof. SCHWEINFURTH schreibt, auf eine Akazie, viell. Acacia veruga Schweinf., schließen läßt. *Elâl* ist von derselben Wurzel gebildet wie אֵלוֹן, das von der Septuaginta bald mit δρῦς, bald mit βάλανος übersetzt wird. *Elâl* und *allôn* werden beide ursprünglich wie griech. δρῦς einfach ‚der große Baum' bedeutet haben und dann von den Stämmen auf die Baumriesen ihrer respektiven Flora angewendet worden sein.

### שִׁיחַ

Der Pflanzenname *šîḥ* (so in verschiedenen ägyptischen, syrischen und nordarabischen Beduinendialekten), den man mit שִׁיחַ vergleicht, wird als Artemisia gefaßt. Dieser ist in der Tat bei ASCHERSON und SCHWEINFURTH, Illustration de la Flore d'Egypte, p. 91, Artemisia herba-alba Asso und A. judaica L. und übersetzt schon bei Ibn el-Baiṭâr († 1248) das ἀψίνθιον θαλάσσιον des Dioscurides III, 23, 5 (ed. WELLMANN), das von LINNÉ mit Artemisia maritima L. identifiziert wurde, in Wirklichkeit aber, weil eben dieses in Ταπόσιρις = *Abu-Ṣîr* westlich von Alexandrien nicht vorkommt, Artemisia herba-alba Asso sein dürfte. Auch die Lexica z. B. *Muḫaṣṣaṣ* 11, 156, 3 *Tâǵ el-ʿArûs* 2, 173, 20 definieren شِيح als eine bittere wohlriechende Pflanze. Aber bei den *ʿÖtâbe* im zentralen *Neǵd* bedeutet *šîḥ* Zilla myagroïdes Forsk., das in Nordarabien, Ägypten und Midian *sille*, bei den Bewohnern von el-Ġaṣîm, gewissen Stämmen Nordarabiens (zum Teil auch in Algier) *šubrum* heißt, welches seinerseits in andern Gegenden wieder andere Pflanzen bezeichnet, wie folgende Übersicht zeigt.

Zilla myagroïdes Forsk.

| | | | |
|---|---|---|---|
| Nordarab.[1] Midian.[2] Ägypt.[3] | *sille* | Algier[4] . . . . . | Hedysarum carnosum Desf. |
| el-Ġaṣîm, Nordarab. Algier[5] | *šubrum* | Midian,[6] Ägypt. . . . | Convolvulus hystrix Vahl. |
| | | Jemen[7] . . . . . | Indigofera spinosa Forsk. |
| Neǵd | *šîḥ* | Syrien, Ägypt. Algier[8] . | Artemisia herba-alba Asso. |

Da Artemisia herba-alba Asso. und Zilla myagroïdes Forsk. kaum etwas anderes gemeinsam haben, als daß sie Sträucher sind, so wird *šîḥ* ursprünglich einen ähnlichen allgemeinen Sinn gehabt haben, wie dem

1 VELENOVSKY, Plantae Arabicae Musilianae, Prag 1911, p. 12.

2 BURTON, Midian Revisited, 273. 3 ASCHERSON u. SCHWEINFURTH o. c. 42.

4 SCHWEINFURTH, Arabische Pflanzennamen, 197; s. auch FOUREAU, Essai de catalogue des noms arabes . . . de quelques plantes, Paris 1896, s. v. *sella*; DOZY u. BEAUSSIER s. v.

5 FOUREAU, o. c. s. v. *chobrom*. 6 BURTON o. c. 277.

7 DEFLERS, Esquisses de Géographie botanique. La Végétation de l'Arabie tropicale au delà du Yémen. Le Caire 1894, p. 43.

8 FOUREAU o. c. s. v. *chihh*.

hebr. שִׁיחַ beigelegt wird, und eine Übersetzung des letzteren mit Artemisia, wie vorgeschlagen wurde, kaum berechtigt sein.

### אֶפְעֶה

*El-yfʿā* wurde mir von einem *ʿÖtêbī* bestimmt als Naja haje L. ‚Uraeusschlange', die in Ägypten *nâšir*[1] genannt wird. Ein Schêch aus *ʿÖnêze* in *el-Ġaṣîm* sagte, daß bei ihnen *yfʿā* pl. *afâʿī* ‚Schlange' im allgemeinen bedeute,[2] aber ursprünglich ebenfalls Uraeusschlange gewesen sei. Da bei der auffallenden Form dieser Schlange die Bestimmung wohl richtig sein wird, wird man für das entsprechende hebräische Wort denselben Sinn annehmen dürfen, zumal die griechischen Ausdrücke ἀσπίς und βασιλίσκος, die neben ὄφις für *efʿē* eintreten, in Ägypten genau dieselbe Bedeutung hatten. Denn einerseits wird im dreisprachigen Dekret von Rosette die Hieroglyphe resp. das ihm entsprechende demotische *ʿarʿai* durch ἀσπίς wiedergegeben (s. HESS, Der demotische Teil der dreisprachigen Inschrift von Rosette, p. 71 f.), andererseits lesen wir bei Horapollo 1, 1, daß die Schlange ὃν καλοῦσι Αἰγύπτιοι οὐραῖον auf griechisch βασιλίσκος sei. Für diejenigen, die in dem Umstande, daß auch andere Schlangennamen des AT. mit ἀσπίς übertragen werden, eine Schwierigkeit sehen, möchte ich bemerken, daß mir auch mein beduinischer Gewährsmann noch zwei weitere Synonyme für Naja haje L. gab, nämlich *el-ʿarfā* = *el-ʿarmā*.

In den arabischen Originallexicis wird nun أَفْعًى allerdings ganz unzweifelhaft als Cerastes cornutus (L.) ‚Hornviper' definiert, so namentlich *Muḥaṣṣaṣ* 8, 107, 6 v. u. und *Tâǵ el-ʿArûs* 9, 282, 17, wo von ihren Hörnern, ihrem runden Kopfe und dem Geräusche die Rede ist, das sie mit den Mittelkielen der schief nach hinten und abwärts gestellten Seitenschuppen macht. Wenn ich trotzdem bei der von meinen beiden Gewährsmännern gegebenen Bestimmung bleiben möchte, so ist es, weil sie mit dem griechischen Texte harmoniert, und weil der etymologische Sinn des Wortes, der etwa ‚die wütende' ist (vgl. فَاعٍ, wütend, schäumend [vor Wut]), wieder am besten auf die stets wütende Naja haje L. paßt.

In seinen kürzlich erschienenen Schanfarà-Studien, 1. Teil, München 1914, S. 69, faßt G. JACOB أَفْعًى als Sandrasselotter, Echis carinatus (Schn.), wohl nur auf Grund von BREHM, Tierleben[4] 5, 530, wo wir lesen, „die

[1] SEETZEN, Reisen 3, 251 = 4, 466; JAYAKAR o. c. 634; NALLINO, L'arabo parlato in Egitto[2] 250.

[2] Ebenso bedeutet in Oberägypten *fâʿ* Schlange im allgemeinen nach NALLINO o. c. 252.

Sandrasselotter, die Efa, Eja oder Ghariba der Ägypter" [l. *ef'ā, ḥaije, ġaribe*]. Aber 5, 527 o. c. steht „die Hornviper oder Cerastes, arabisch Lefa bin Kurūn [l. *lef'a bi-ǧūrûn*], in der ostalgerischen Sahara kurzweg Lefa [l. *lef'a* aus *el-ef'ā* s. BEAUSSIER, Dict. pratique s. v. لفعه und GRIFFINI, L'Arabo parlato della Libia, Milano 1913, s. v. vipera] genannt", bei BEAUSSIER o. c. werden أفعى und لفعه mit ‚céraste, vipère à cornes' übersetzt, und in Ägypten heißt die Sandrasselotter, so viel ich sehe, nur *ġarîbe*, so DOZY, Supplément, s. v., BAEDECKER, Ägypten[1], S. 98, List of Animals, Zoological Gardens Giza, Cairo 1910, S. 330.

Daß *ġarîbe* und *ef'ā* resp. *lef'a* in Ägypten verschiedene Arten sind, geht auch aus SEETZEN, Reisen, 3, 447 hervor, wo el-Öffa [l. *el-ef'ā*] „das Weibchen von Mack-árran (Colub. cerastes L.)" [l. *megarran* ‚Gehörnter'] genannt und neben el Garíba [l. *el-ġarîbe*] erwähnt ist. Es wird also auch heute in Nordafrika أُفْعًى *ef'ā* nur die Hornviper bezeichnen.

## שְׁמָמִית

In dem zoologischen Lexikon von ed-Damîrī († 1405) wird bei der Besprechung der Eidechsenart سَامٌّ أَبْرَصُ *sâmm abraṣ* erwähnt, man könne im Plural statt سَوَامٌّ أَبْرَصُ *sawâmm abraṣ* auch bloß *as-sawâmm* oder bloß البِرَصَةُ *al-biraṣah* resp. الأَبَارِصُ *al-abâriṣ* sagen, und im Tâǧ el-'Arûs 4, 373, 6, 374, 1, 2 finden wir neben derselben Bemerkung für unser Tier die Benennungen بُرَصٌ *burṣ*, بُرَيْصٌ *burais*, بُرَيْصَةٌ[1] *buraiṣah* und أَبُو بُرَيْصٍ *abu burais*, die alle der ‚Aussätzige', d. h. ‚Gefleckte' bedeuten. Diese und ähnliche Stellen (z. B. Muḥaṣṣaṣ 8, 101, 8 v. u., 102, 1) bilden die Brücke zwischen dem hebr. שְׁמָמִית, das offenbar mit dem arab. *sâmm*, d. i. ‚der Giftige', verwandt ist, und dem modernen *burṣ*, SEETZEN, Reisen 3, 420 = 4, 506, *brêṣī* HUBER, Journal d'un Voyage en Arabie 570, *abu burṣ* HEUGLIN in Petermanns Mitteilungen 1861, S. 312 Anm., *abu breiṣ* SEETZEN l. c., das sich zoologisch bestimmen läßt.

Ein *'Ötâbī* sagte mir, *el-brâṣī* (d. i. البريصى) sei eine Eidechse von der Größe des *ḫuṣwī*[2] ‚Acanthodactylus scutellatus (Audouin)', die schnalzende Geräusche mache (*ṭouṭā*), und HUBER, l. c., lesen wir: „*el-brêṣī*, lézard de la grandeur du *ṣeqanqûr* [d. i. Scincus officinalis Laurenti], plonge sous le sable; couleur jaune paille, a des dents et mord lorsqu'il

[1] So ist zu lesen, nicht بَرِيصَة, wie LANE hat. S. Muḥaṣṣaṣ l. c. u. Lisân el-'Arab s. v.

[2] DOUGHTY, Travels 2, 533 schreibt *khossi*, ‚a small grey lizard'.

est pris. Mange les mouches, les fourmis et les insectes". Zeigt die Erwähnung der Stimme unzweifelhaft, daß der *brâṣī* ein Gecko ist, so macht es die Beschreibung HUBERS wahrscheinlich, daß wir es mit Ptyodactylus Hasselquisti (Donndorff) zu tun haben, der auch in Ägypten nebst andern Arten wie Hemidactylus turcicus (L.), Tarentola annularis (Is. Geoffroy) *burṣ, abu-burṣ* genannt wird[1] und übrigens über ganz Nordafrika, Syrien und Arabien verbreitet ist. Vom Arabischen ausgehend, dürfen wir daher *s$^{e}$māmît* als die Bezeichnung für eine oder mehrere Arten[2] der Familie Gecko ansehen und, da wir durch die griechische Übersetzung dieses Ausdrucks καλαβώτης = ἀσκαλαβώτης auf dasselbe Resultat kommen, die Bedeutung Gecko für unser Wort als eine absolut gesicherte annehmen. Das griech. ἀσκαλαβώτης wird nämlich von PLINIUS, Hist. nat. 29, 90 ed. MAYHOFF, als ein gefleckter Gecko erklärt, indem er sagt: „hunc (sc. stelionem) Graeci coloten vocant et ascalaboten et galeoten; in Italia non nascitur. est enim hic plenus entigine, stridoris acerbi et araneis vescitur, quae omnia nostris stelionibus aliena sunt." Diese Stelle zeigt auch, daß stelio = ἀσκαλαβώτης, woraus weiter hervorgeht, daß auch HIERONYMUS unser Tier als ein Gecko auffaßte.

Wenn nun in Wörterbüchern und Kommentaren noch von der Möglichkeit gesprochen wird, *s$^{e}$māmît* sei eine Spinne, so beruht dies in letzter Linie auf einem Mißverständnisse: das italienische tarantola bezeichnet nämlich nicht nur die bekannte Spinne Lycosa tarantula L., sondern auch den Gecko Tarentola mauritanica L., der für *s$^{e}$māmît* allein in Betracht kommen kann.

Zu der Stelle, in der שְׁמָמִית vorkommt, Prv 30 28, paßt die Bedeutung Gecko vorzüglich; denn es ist bekannt, daß die Geckonen „sehr gerne die menschlichen Behausungen, vom Keller an bis zum Dach hinauf bewohnen" (BREHM).

---

[1] S. SEETZEN l. c., HEUGLIN l. c., List of Animals, Zoological Gardens, Giza, Cairo 1910, p. 302.

[2] Das 'ötêbische *brâṣī* umfaßt nicht die ganze Familie, da mir für die Gattung Tarentola das Wort *beṣṣâg* angegeben wurde. Im altarab. bezeichnet وَزَغ *wazaġ*, das im Glossarium latino-arabicum (ed. CHR. FR. SEYBOLD, Berlin 1900) mit stilio (l. stelio) übersetzt wird, wahrscheinlich auch eine von *samm abraṣ* verschiedene Gecko-Art, da bei ed-Damîrî gesagt wird, diese sei eine große Art von *wazaġ*. Heute bedeutet *wazaġa* im Westen Tarentola mauritanica L. (s. DOZY, Supp. s. v., BEAUSSIER, Dict. pratique s. v.). SNOUCK HURGRONJE, Mekka 2, 45 wird die Eidechse *wazaġah* als ständiger Hausbewohner aufgeführt.

### לְטָאָה

Wenn die oben aufgestellte Gleichung καλαβώτης = ἀσκαλαβώτης = Gecko (oder eine bezw. mehrere Arten davon) stimmt, so muß *l^eṭā'â*, das die Septuaginta mit ἀσκαλαβώτης überträgt, ebenfalls Gecko sein. Auch dies läßt sich, glaube ich, aus dem Arabischen beweisen. لَطِئَ *laṭi'a* = لَصِقَ *laṣiqa* und لَزِقَ *laziqa* (Tâġ el-'Arûs 1, 116) heißt ‚ankleben, sich anhaften', *l^eṭā'â* ist also ‚die Klebende, sich Anhaftende'. Da wir nun wegen des griech. ἀσκαλαβώτης in *l^eṭā'â* sicherlich eine Eidechse sehen müssen, so kann der hebr. Ausdruck nur als ein Haftzeher, d. i. Gecko gedeutet werden. Im Neuarabischen hat man übrigens einen ganz analogen Ausdruck. Im Dialekte von *'Aden* heißt nach STACE, English-arabic Vocabulary, London 1893, lizard: عَلْزَق *'alzaġ*, وَزَغَه *wazaġa*. Leider sagt STACE nicht, was für eine Art er meint, aber da *wazaġa*, wie wir oben gesehen, den Gecko bezeichnet, so werden wir auch den *'alzaġ* dafür halten dürfen, zumal dies Wort ebenfalls ‚der Klebende, Haftende' bedeutet; denn *'alzaġ* ist nichts anderes als **alzaġ* und also von *laziqa*[1] abgeleitet wie *'aḏraṭ* ‚podex' von *ḏaraṭ* ‚pedere'. (S. zum Lautwechsel BROCKELMANN, Grundriß der vergl. Grammatik der Sem. Sprachen, 1, 167γ, 372.)

## Eigennamen.

Zu meinen ‚Beduinennamen aus Centralarabien', in denen man viele Entsprechungen und Analogien zu den biblischen Namen finden wird, möchte ich hier noch die arabische Form zu חֲמוֹר nachtragen: *Ḥmâr*, Sklave des Ibn Šĕ'ălân, 'Ănizī, und zu *Berġût* = פֻּרְעֹשׁ ergänzen, daß der Ort, wo jetzt die Hafenstadt Port Sūdân steht, früher nach einem dort begrabenen Heiligen *Šêḫ Berġût* hieß! Da die Beduinen einen weit größeren Horror vor den rastlosen Flöhen als den gemächlichen Läusen haben, so muß dieser Name zu der auf Seite 7 Z. 16 o. c. besprochenen Gattung gehören.

### פַּרְעֹה

ist schon längst als Äquivalent des ägypt. *per-'o3*, kopt. ppo, eigentlich ‚Palast', dann ‚König' erkannt. Dagegen finde ich nirgends einen Hinweis darauf, daß das Wort jetzt noch im Süden von Ägypten lebt. Bei den

[1] STACE, o. c. hat s. v.: adhered, stuck to (as paper to a wall) لَطا. لَصق.

*Bišarîn* des nördlichen *Ēt-baj* heißt ‚König' *ō fre*$^{h}$,[1] indeterminiert *ferōb*, Stamm *fero*. Da die anlautende Labialis erhalten ist, muß die Entlehnung aus dem Ägyptischen in einer Zeit stattgefunden haben, die vor den ältesten koptischen Denkmälern liegt, die bereits ppo aufweisen, also vor 200 n. Chr.

## Zu Exodus 12 7 22.

. . . „und streicht etwas von dem Blut im Becken an die Oberschwelle und die beiden Türpfosten (22). Und ihr sollt dies beobachten als ein Satz für dich und deine Kinder auf ewige Zeiten". Ganz dieselbe Sitte wird auch von den seßhaften Arabern von *el-Ġaṣîm* in Zentralarabien an ihrem größten Opferfeste *ʿîd eḍ-ḍaḥîje* beobachtet: *Nehâr ʿîd eḍ-ḍaḥîje el-ḥaḍar ellī jeḍbaḥûn jeryššûn el-bībân bi-demm eḍ-ḍibîḥe* ‚Am Tage des Ḳurban Bairam besprengen die Ḥaḍar, welche opfern, die Türen mit dem Blute des Opfers'. Dies kommt, so viel ich weiß, in andern muhammedanischen Ländern nicht vor, und wir haben es daher hier mit einem uralten Brauche zu tun, der sicher auf das arabische Heidentum, vielleicht auf die Zeiten zurückgeht, wo Ismaʿîl und Isḥâq noch nicht getrennt waren.

## Zu Exodus 12 45.

„Keinen Knochen sollt ihr an ihm brechen." Diese Bestimmung bezüglich des Passahlammes wird auch von den Beduinen des Stammes der *ʿÖtâbe* beobachtet, bei dem Opfertier, das sieben Tage nach dem Tode eines Angehörigen geschlachtet wird. An diesem Tage wird ein Schaf (*nă̆ʿăġe*) oder eine Ziege (*ʿăñz*) geopfert und zwar immer ein altes, zahnloses Tier (*ʿaude kâffe*), damit sie das Übel (d. i. Krankheit, die den Verstorbenen dahingerafft) abwende (*ʿalā šân jýnkeff éš-šarr ʿánhum*). Die Verwandten und Anwesenden essen das Opfer, das wie das Leichenmahl *es-subūʿîje* heißt. Die Knochen desselben werden nicht zerschlagen, sondern ganz ins Grab gelegt, oder wenn dies zu ferne ist, unter einen Stein geborgen, damit der Tote das Tier reiten könne (*ʿalā šān jerkábhā el-meijit*).

## Heilen mit Speichel.

Wenn einer bei den *Ḥaḍar* von *el-Ġaṣîm* wegen des bösen Auges erkrankt ist, so wird er auf folgende Weise behandelt. Alle die um ihn

[1] Die Endung wird genau wie die der feminina auf ة im Neǵd, mit einem reduzierten *h* gesprochen.

herum sind, spucken leicht in ein mit ein wenig Wasser gefülltes Gefäß (*dzidâḥ*), indem sie sagen *b-ismi llâhī r-raḥmânī r-raḥîm* und eventuell die *fâtḥe* rezitieren; dann trinkt es der Kranke.

Bei einer Hautkrankheit *el-ḥazzât* (nach der Beschreibung talergroße weiße Stellen, auf denen rote Pusteln sind) wird Erde darauf getan und dann darauf gespuckt, indem man dazu folgenden Spruch hersagt: *biturbetu* (!) *arḍinā bi-rîqi baʿḍinā tušfī merîḍunā bi-iḍni rabbinā* ‚Mit Staub von unserer Erde, mit Speichel von einigen von uns heilst du unseren Kranken mit Erlaubnis unseres Herrn'.

## Markus 1 6 = Matthäus 1 4.

‚Und Johannes war gekleidet in Kamelshaar mit einem ledernen Gürtel um seine Lenden'. Das härene Gewand wird erklärt als die Draperie des Propheten, über den Gürtel schweigt man sich aus. Beides, Gewand und Gürtel, müssen für den Schreibenden etwas Ungewöhnliches gewesen sein, sonst hätte er sie nicht erwähnt, und da bekanntlich jeder Gürtel um die Lenden getragen wird, so muß dieser Ausdruck bedeuten: unmittelbar auf den Lenden, auf den bloßen Lenden. Einen Gürtel um die bloßen Lenden haben nun aber alle Beduinen Arabiens, vom äußersten Norden bis ans Indische Meer, und da Johannes in der Wüste aufgewachsen ist und darin gewirkt hat, so wird er die Kleidung der Wüstenbewohner getragen haben, die kamelshärene *ʿabâh* und den Lendengürtel oder -riemen, den *berîm*. Dieser Riemen ist heute bei den Männern aus feinen Gazellenlederriemchen zu einer Flechte von ca. $^1/_2$ cm Breite geflochten und ca. 8 m lang. Er wird in vielen Umwindungen fest um den Leib geschnürt und hat an einem der beiden Enden einen Knopf (*zykra*), an dem andern eine Öse (*ritbe*) zum Zusammenschließen derselben. Die Kinder erhalten ihn mit ca. 4 Jahren, von den Erwachsenen tragen ihn so gut wie alle Männer und die meisten Frauen. Die arabischen Benennungen dieses Lendengürtels sind: *berîm*, pl. *byrmân*, bei den *ʿÖtâbe* und nach BURCKHARDT, Beduinen 39, auch bei den *Ahl eš-Šemâl*; *sibte*, pl. *és-sibet* bei den *Ġḥaṭān*; *ḥagu* bei *Šammar* und *ʿÄnize* BURCKHARDT l. c., DOUGHTY s. v. *ḥaggu*; *ḥageb* bei noch andern s. DOUGHTY s. v. *ḥágub*, DOZY s. v. حَقَب.

---

[Abgeschlossen den 16. Februar 1915.]

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

Theolog. Jahresbericht. Dreiunddreißigster Jahrgang 1913 II. Abteilung: Löhr, M., Das Alte Testament. Tübingen 1914. IV, 37. Gr.-8°.

König, Ed., Hebräische Rhythmik. Die Gesetze des alttestamentlichen Vers- und Strophenbaues kritisch dargestellt. Halle a. d. S. 1914. VIII, 76 S. 8°.

Niebuhr, Carl, Zur Glossierung im AT, s. OLZ 1915, 3, Sp. 65—70.

Prince, J. Dyneley, Robert Francis Harper, 1864—1914, s. AJSL XXXI, 2 (Jan. 1915), 89—92.

† Wassink, D. K., Het volkslied bij Israël, s. Geloof Vrijhd. 1914, 4, 333—364.

† Wiener, H. M., Historical Criticism of the Pentateuch, s. BS 1914, Okt., 593—664; 1915, Jan., 83—153.

## 2. Text und Übersetzungen.

Dobschütz, E. von, A Collection of Old Latin Bible Quotations — Somnium Neronis, s. JThSt XVI No. 61 (Okt. 1914), 1—27.

† Förster, M., Die französ. Psalmenübersetzungen vom 12. bis zum Ende des 18. Jahrh. Ein Beitrag zur Gesch. der französ. Übersetzungskunst. Diss. Berlin 1914. XXIV, 279 S. Gr.-8°.

† Grimme, H., ‚Das älteste hebräische Manuscript', s. BZ 1914, 3, 225—234.

Mercati, G., Intorno ad uno scolio creduto di Euagrio, s. RB 1914, 4, 534—542.

† Montet, E., L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?, s. Rev. Hebr. 1914, janv., 145—147.

† Schleifer, J., Sahidische Bibelfragmente aus dem Britischen Museum in London. III. Psalmenfragm. Univ.-Abh. Wien 1914. 40 S. Gr.-8°.

## 3. Altes Testament und Altertum.

† Langdon, S., A Preliminary Account of a Sumerian Legend on the Flood and the Fall of Man, s. PSBA 1914, Juni, 188—198.

Meyer, Eduard, Aegyptische Dokumente aus der Perserzeit. I. Eine eschatologische Prophetie über die Geschichte Ägyptens in persischer u. griechischer Zeit. S. 287—304. II. Gesetzsammlung des Darius und Erlaß des Kambyses über die Einkünfte der Tempel. S. 304—311, s. SAB 1915 XVI.

Schroeder, Otto, Die El-Amarna-Tafeln der Königl. Museen zu Berlin, hrsg. von der Vorderasiatischen Abteilung. Die akkadischen Texte nach den Originalen kopiert. Erster Teil. Leipzig 1915. IV, 184 S.

Ungnad, A., Babylonische Briefe aus der Zeit der Ḥammurapi-Dynastie bearbeitet. VAB: 6. Stück. Leipzig 1914. VIII, 450 S. 8°.

## 4. Exegese.

† Ryle, H. E., The Book of Genesis: in the Rev. Version, with Introd. and Notes. Cambridge 1914. 546 S. 12°.

† Skinner, T., The Divine Names in Genesis. London 1914. 312 S. 8°.

† Smith, J. R., Genesis, s. PThR 1914, 3, 353—366.

Loewe, Herbert, Genesis XLI. 40 [— אַבְרֵךְ soll Elativform = *grösser* sein. K. M. —], s. ET XXVI, 7 (April 1915), 332.

Aalders, G. Ch., De Silo-Profetie (Gen. 49 : 10), s. Gereform. Th. T. 1914, 341—355.

Aalders, G. Ch., Nog jets over de Silo-Profetie, s. Gereform. Th. T. 1915, 430 f.

Daiches, Samuel, Deuteronomy XXXIII. 2, s. ET XXVI, 4 (Jan. 1915), 178 f.

† Kraft, B., מלמד הבקר Richt. 3 31, s. BZ 1914, 4, 353—364.

† Weber, A., Israels ältester Schlachten- u. Siegesgesang, s. Kath 1915, 2, 70—93.

Mingana, A., Judges XV. 8, s. ET XXVI, 7 (April 1915), 332 f.

† Caspari, W., Die Frau in den Samuelbüchern, s. ThStK 1915, 1, 1—28.

Segal, M. H., Studies in the Books of Samuel, I. David's Three Poems, s. JQR V, 2 (Oct. 1914), 201—231.

---

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

† Döller, J., Zu 3. Kg. 31 f., s. BZ 1914, 3, 235—237.
† Lemcke, G., Die Prophetensprüche des Amos u. Jesaja metr.-stilistisch und literar.-ästhetisch betrachtet. Diss. Breslau 1914. 113 S. 8°.
Torge, P., Aus Israels Propheten. Amos Hosea Jesaja Jeremia Deuterojesaja. Religionsgeschichtl. Volksbb. VI, 5. Tübingen 1914. 52 S. 12°.
† Riessler, P., Der Prophet Jeremias. Münster 1914. 36 S. gr.-8°.
Mowinckel, Sigm., Zur Komposition des Buches Jeremia (Videnskapsselskapets Skripter. II. Hist.-filos. Klasse. 1913. No. 5). Kristiania 1914. 68 S. Lex.-8°.
van Bakel, H. A., Ezechiel's Menschenzoon, s. NThT 1915, 1, 36—42.
Hooke, S. H., Gog and Magog, s. ET XXVI, 7 (April 1915), 317—319.
Richter, Georg, Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den kleinen Propheten. Gütersloh 1914. 199 S. 8°. = BFChTh XVIII, 3/4.
† Caspari, W., Die Nachrichten über Heimat u. Hausstand des Propheten Hosea und ihre Verfasser, s. NKZ 1915, 2, 143—168.
Daiches, Samuel, Amos III. 3—8, s. ET XXVI, 5 (Febr. 1915), 237.
Maclagan, P. J., Amos IX. 13, s. ET XXVI, 5 (Febr. 1915), 237.
Burkitt, F. C., The Psalm of Habakkuk, s. JThSt XVI No. 61 (Okt. 1914), 62—66.
Van Hoonacker, Zech. I 8 10 s., VI 1 ss. and the *Dul-azag* of the Babylonians, s. JThSt XVI, 62 (Jan. 1915), 250—252.
Kittel, Rud., Die Psalmen Israels. Leipzig 1915. VIII, 218 S. 12°.
† Zapletal, V., Der 2. Psalm, s. BZ 1914, 4, 365—368.
Nairne, A., Psalm LVIII 10 (9), s. JThSt XVI, 62 (Jan. 1915), 252—254.
† Van Sante, Le Psaume 110. III, s. BZ 1914, 3, 238—250.
Bain, John A., Psalm 145, s. ET XXVI, 2 (Nov. 1914), 94 f.
† Hazelton, G. W., The Book of Job. Who write it?, s. BS 1914, Okt., 573—581.
Martin, A. D., The Book of Job, s. ET XXVI, 2 (Nov. 1914), 75—81.
Ehrlich, Arnold B., Randglossen zur hebräischen Bibel. Textkritisches, Sprachliches u. Sachliches. VII. Bd.: Hohes Lied, Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Könige, Chronik. Nachträge u. Gesamtregister. Leipzig 1914. 476 S. Gr.-8°.
† Pesenti, G., La fortuna di un epigrammo misogino e alcuni versetti dell' Ecclesiaste, s. Didaskaleion 1914, 3/4, 321—326.
Pinches, Theophilus G., Fresh Light on the Book of Daniel, s. ET XXVI, 7 (April 1915), 297—299.
Völter, D., Noch ein Wort über den Menschensohn, s. NThT 1915, 2, 143—147.
Risberg, B., Textkritische und exegetische Anmerkungen zu den Makkabäerbüchern, s. Beitr. zur Religionswissensch. hrsg. von der rel.-wiss. Ges. in Stockholm, 2. Jahrg. (1914/15), 6—32.
Hunkin, J. W., The Testaments of the Twelve Patriarchs, s. JThSt XVI No. 61 (Okt. 1914), 80—97.
† Peters, N., Die Weisheitsbücher des AT. Übers. u. durch kurze Anmerkungen erläutert nebst einem textkrit. Anhang. Münster 1914. X, 295 S. 8°.
Mingana, A., Quelques mots sur les odes de Salomon I., s. ZNW 1914, 234—253.

### 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

Bauer, H., Semitische Sprachprobleme. 4. Zum Verständnis des Status constructus und Verwandtes, s. ZDMG 1914, 3, 596—599.
Blake, Frank R., The Expression of Indefinite Pronominal Ideas in Hebrew, s. JAOS XXXIV, 1—2 (Nov. 1914), 115—228.
Brooks, E. W., Note on the Word [illegible], s. JThSt XVI, 62 (Jan. 1915), 263 f.
† Eberharter, A., Die hebr. Nomina auf וֹן sprachgeschichtlich untersucht, s. BZ 1914, 4, 337—352.
Eisenberg, I., Zu Samau'al, s. ZDMG 1914, 3, 644 f.
Figulla, H. H., *maggaru* — Mangal, s. OLZ 1914, 11, Sp. 458—460.
Gaenssle, Carl, The Hebrew Particle אשר, s. AJSL XXXI, 1 (Okt. 1914), 3—66; 2 (Jan. 1915), 93—159.
Haupt, P., Assyr. *îštânu*, Nord = hebr. 'aiš, Bärengestirn, s. OLZ 1914, 10, Sp. 421 f.
Holma, Harri, Miscellanea, s. OLZ 1914, 12, Sp. 494—496.
Holma, Harri, Zum „Nabel der Erde", s. OLZ 1915, 2, Sp. 41—43.
Koehler, Ludwig, Boanerges, s. ET XXVI, 5 (Febr. 1915), 236 f.
Möller, G., Hettitisch ḫat = „Silber"?, s. OLZ 1915, 3, Sp. 78 f.
Peiser, F. E., parzillu, s. OLZ 1915, 1, Sp. 6 f.

Prince, J. Dyneley, Delitzsch's "Sumerisches Glossar", s. AJSL XXXI, 2 (Jan. 1915), 160—167.
Schroeder, O., Zur kanaanäischen Glosse *maḫzirâmu*, s. OLZ 1915, 2, Sp. 38 f.
Schroeder, Otto, Noch einmal hettitisch *ḫat* = Silber, s. OLZ 1915, 3, Sp. 79 f.
Spiegelberg, W., Aegyptisches *wsr* = hebr. יָתֵר (וָתַר) „Strick", s. OLZ 1914, 10, Sp. 424.
Weidner, Ernst F., Zum babylonischen Lexikon, s. OLZ 1914, 12, Sp. 496—502.
Worrell, William H., The Consonants Z and Ẓ in Egyptian Colloquial Arabic, s. JAOS 34, III (Dec. 1914), 278—281.

## 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Barton, George A., Religious Conceptions Underlying Sumerian Proper Names, s. JAOS 34, III (Dec. 1914), 315—320.
Baumgärtel, Fr., Elohim außerhalb des Pentateuch. Grundlegung zu einer Untersuchung über die Gottesnamen im Pentateuch [= Beiträge zur Wissensch. vom AT hrsg. von R. Kittel. Heft 19]. Leipzig 1914. VIII, 90 S. 8°.
† Beth, K., Religion u. Magie bei den Naturvölkern. Ein rel.-gesch. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig 1914. XII, 238 S. Gr.-8°.
Böklen, E., Sneewittchenstudien. Zweiter Teil. Leipzig 1915. VIII, 112 S. Gr.-8°.
Deimel, Antonius, S. I., Pantheon Babylonicum. Nomina deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa adiuvantibus Romeo Panara †, Ios. Patsch, Nic. Schneider. Romae 1914. XVI, 264 + 35. Lex.-8°. Prezzo L. 8.—.
[Die dem Lexikon voraufgeschickte Einleitung handelt im 1. Kap. (S. 1—16) de fontibus und im 2. Kap. (S. 17—39) de Babyloniorum conceptu divinitatis (de ortu deorum, de deorum Babyloniae immortalitate, de natura deorum, de sedibus et aulis deorum, de numero et hierarchia deorum, de monotheismo Babyloniorum, de parallelismo inter religionem Babyloniorum et Hebraeorum). Ein Anhang des Buches gibt auf 35 Seiten ein Verzeichnis der transcriptionis modi. — K. M.]
Eissfeldt, Otto, Krieg und Bibel. Religionsgesch. Volksb. V, 15/16, Tübingen 1915. VIII, 84 S. 12°.
Hammarstedt, E., Schwedische Opfersteine, s. Beitr. zur Religionswissensch. hrsg. von der rel.-wiss. Ges. in Stockholm, 2. Jahrg. (1914/15) 1, 1—5.
Hove, Jan ten, Animisme, s. ThT 1914, VI, 499—513.
† Jirku, A., Mantik in Altisrael, Diss. Rostock 1914. 56 S. 8°.
† Jirku, A., Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel. Hab.-Schr. Kiel 1914. 34 S. 8°.
Kautzsch, Karl, Die Philosophie des Alten Testaments. Religionsgesch. Volksb. VI, 6. Tübingen 1914. 56 S. 12°.
Mercer, Samuel A. B., The Malediction in Cuneiform Inscriptions, s. JAOS 34, III (Dec. 1914), 282—309.
† Moering, E., Theophanien u. Träume in der bibl. Literatur. Diss. Heidelberg 1914. 54 S. 8°.
Pedersen, Johs., Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam [= Studien zur Geschichte u. Kultur des islamischen Orients, Heft III]. Straßburg 1914. IX, 242 S. Gr.-8°.
† Piepenbring, C., Le messianisme juif, s. RThPh 1914, Sept., 366—385.
† Schwab, J., Der Begriff der nefeš in den hl. Schriften des AT. Diss. München 1913. 113 S.
Siecke, E., Pûshan Studien zur Idee des Hirtengottes im Anschluß an die Studien über „Hermes den Mondgott". Leipzig 1914. 146 S. Gr.-8°.
† Smith, J. M. P., Religion and War in Israel, s. AJTh 1915, 1, 17—31.
† Tresp, A., Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller gesammelt. Giessen 1914. 235 S. Gr.-8°.
Wyss, K., Die Milch im Kultus der Griechen u. Römer. Giessen 1914. 67 S. Gr.-8°.

## 7. Geschichte Israels.

Alt, Alber., Bemerkungen zu dem „historischen" Skarabäus des Königs Schabako, s. OLZ 1915, 2, Sp. 43—45.
Böhl, F. M. Th., Die Juden im Urteil der griechischen und römischen Schriftsteller, s. TTh 1914, VI, 473—498.

† Eberharter, A., Die neueren Hypothesen über die hebr. Patriarchen Abraham, Isaak u. Jakob, s. ZKTh 1914, 4, 656—706.

Eissfeldt, O., Israels Geschichte. Religionsgesch. Volksbücher VI, 4. Tübingen 1914. 52 S. Kl.-8°.

Guthe, Herm., Die Kultur der alten Philister, s. Deutsche Revue 1914, 86—100.

Haupt, P., Kedorlaomer und Serubbabel, s. OLZ 1915, 3, Sp. 70—73.

† Katwijk, J. v., De verdelgingsoorlogen der Israelieten tegen de Kanaänieten, s. Geref. ThT 1915, März, 451—458.

Knudtzon, J. A., Zu den El-Amarna-Tafeln, s. OLZ 1914, 12, Sp. 483—494.

Meissner, Bruno, Jakinlû von Arwad, s. OLZ 1914, 10, Sp. 422—424.

Meissner, Bruno, Die Gemahlin Assurbanipals, s. OLZ 1915, 2, Sp. 37 f.

† Oort, H., De laatste eeuwen van Israëls volksbestaan. 2 Teile. 2. verm. Aufl. Leiden 1914. 383 u. 417 S. Gr.-8°.

† Ridderbos, J., Maatschappelijke toestanden onder Israël in de vollheid des tijds, s. Geref. ThT 1915, Febr., 419—430.

Sayce, A. H., What we now know about the Hittites, and its bearing on the Hittites of Genesis, s. ET XXVI, 2 (Nov. 1914), 89—91.

Sethe, Kurt, Urkunden der 18. Dynastie. I. Bearbeitet u. übersetzt. Leipzig 1914. IV, 142 S. 8°.

Windisch, H., Der Untergang Jerusalems (Anno 70) im Urteil der Christen und Juden, s. ThT 1914, VI, 519—550.

## 8. Geographie Palästinas.

Palästinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem. Hrsg. von Prof. D. Dr. G. Dalman. Zehnter Jahrgang (1914). Mit einem Namen- und Sachverzeichnis der Jahrgänge I—X. Berlin 1914. VII, 162. Gr.-8°. — Inhalt: Dalman, Jahresbericht des Instituts für das Arbeitsjahr 1913/14, S. 3—50. — Alt, Pharao Thutmosis III. in Palästina, S. 53—99. — Sternberg, Beiträge zu biblischen Lokalfragen, S. 100—104. — Palmer, Die evangelische ärztliche Mission in Jerusalem, S. 105—121. — Inhaltsverzeichnis für Jahrgang I—X, bearbeitet von Dr. Lohmann u. Prof. Dalman, S. 123—162.

PEF October 1914. — Notes and News 157—164. — Recent Discoveries at Jerusalem 165—169. — Masterman, E. W. G., Safed 169—179; — Cana of Galilee 179—183. — Dowling, The Town of Haifa 184—191. — Kennedy, A. R. S., Palestinian Numismatics 192—199. — Spoer, An Inscribed Jewish Ossuary 200 f. — Reviews and Notices of Publications 201—207. — Transliteration of Hebrew and Arabic Consonants 208.

PEF Januar 1915. — Notes and News 1—9. — Baldensperger, Philip J., The Immovable East 10—22. — Trumper, Victor L., The Route of the Exodus: from Pithom to Marah 22—29. — Macalister, R. A. Stewart, A Day in a Fellah Village 29—34; — Some Interesting Pottery Remains 35—37. — Offord, Joseph, The Disappearance of the Papyrus Plant in Egypt 38 f. — Segal, M. H., A New Hebrew Weight 40 f. — Pilcher, E. J., A Moabite Seal 42. — Cook, Stanley A., An Egyptian List of Palestinian Ambassadors 43 f. — Reviews and Notices of Publications 45—49. — Notes and Queries 50—52.

ZDPV XXXVII, 4. — Klein, H., Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen. Schluß 297—327. — Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem: 24. Graf, Die Perlmutter-Industrie in Bethlehem 327—338; 25. Dalman, G., Die Küstenflüsse Palästinas südlich von Cäsarea 338—348; 26. Dalman, G., Die Exkursionskarte von Jerusalem und Mitteljudäa, bearbeitet von Ingen. Prof. F. Becker u. Prof. Dr. G. Dalman, Erläuterungen 348—370. — Nöldeke, Th., Bemerkungen zu einigen Inschriften in Heft 2 dieses Bandes 371. — Blanckenhorn, M., Regenfall im Winter 1913/14 auf sechs Beobachtungsstationen des DPV in Palästina 372 f. — Berichtigungen zu S. 81, 135 ff. u. 204 ff. 374. — Thomsen, P., Zeitschriftenschau III. 375. — Vereinsnachrichten 376.

MuNDPV 1914. — Seitz, O., Register zu Jahrgang 1895—1912, 42 S.

ZDPV XXXVIII (1915), 1. — Sternberg, G., Studien aus dem Deutschen evang. Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem. 27. Bethel, 1—40. — Guthe, H., Beiträge zur Ortskunde Palästinas. 13. Naara, Neara, 41—49. — Möller, H., Die Lage von Gibea Benjamin, 49—53. — Bauer, L., Bemerkungen zu Dr. Cana'an „Der Kalender des palästinensischen Fellachen", ZDPV XXXVI S. 266—300, 54—57. — Reil, J., Christlich-archäologischer Bericht. 1. Die Eleona, 58—65. — Bücherbesprechungen, 65—68. — Erwiderung auf ZDPV 1914 S. 273 ff. von Prof. Dr. S. Krauss und Entgegnung von Prof. D. G. Dalman, 68—77. — Vereinsnachrichten, 77—88.

Abel, F.-M., Le littoral palestinien et ses ports, s. RB 1914, 4, 556—590.
Bergsträsser, G., Bericht über meine im Frühjahre und Sommer 1914 auf Grund des Socin-Stipendiums unternommene Reise nach Syrien und Palästina, s. ZDMG 1914, 3, 600—602.
Hartmann, Rich., Palästina unter den Arabern 632—1516 [= Das Land der Bibel, Bd. I, Heft 4]. Leipzig 1915. 53 S. 8°.
† Klameth, G., Ein Beitrag zur Entstehungsgesch. biblischer Lokaltraditionen Palästinas. Progr. Mähr.-Ostrau 1914. 9 S. 8°.
† Riessler, P., Zur Geographie der Jubiläen u. der Genesis, s. ThQ 1914, 4, 341—367.

## 9. Archaeologie.

Baikie, James, The Excavations at Babylon, s. ET XXVI, 6 (März 1915), 270—273.
Brandenburg, Erich, Über Felsarchitektur im Mittelmeergebiet. Mit 40 Abbildungen. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellsch. 1914, 2. Leipzig 1915. IV, 96 S. Gr.-8°.
Butler, Howard Crosby, Fifth Preliminary Report on the American Excavations at Sardes in Asia Minor, s. American Journ. of Archaeol. XVIII (1914), 4, 425—437.
† Caspari, W., Erd- oder Feuerbestattung, der biblische Brauch auf ethnographischem Hintergrund. Berlin-Lichterfelde 1914. 48 S. 8°.
Decloedt, A., Note sur des poids grecs et byzantins du musée biblique de Sainte-Anne, s. s. RB 1914, 4, 549—555.
† Eberharter, A., Das Ehe- u. Familienrecht der Hebräer. Mit Rücksicht auf die ethnolog. Forschung dargestellt. Münster i. W. 1914. X, 205 S. Gr.-8°.
† Keizer, G., Bijbelsche archaeologie. Utrecht 1914. 211 S. 8°.
Mahler, Ed., Die chronologische Bedeutung von ערבים und צהרים, s. ZDMG 1914, 4, 677—686.
Meissner, Bruno, Ein babylonischer Fischereivertrag, s. OLZ 1914, 12, Sp. 481—483.
Robinson, Willard H., A Newly Discovered Inscribed Mosaic Near Mt. Nebo, s. American Journ. of Archaeol. XVIII (1914), 4, 492—498.
† Schellhorn, Die Ehen der Israeliten mit den Volksfremden, s. ThPrakt. Monatsschr. 1914, Nov., 83—98.
Vincent, H., Gèzer et l'archéologie palestinienne après six mois de fouilles (*fin*), s. RB 1914, 4, 504—522.
Volz, P., Die biblischen Altertümer. Mit 97 Textabbildungen und 32 Tafeln. Calw und Stuttgart 1914. VIII, 556 S. 8°.

## 10. Aramaica und Verwandtes.

Epstein, J. N., Notes on Post-talmudic-aramaic Lexicographie I., s. JQR V, 2 (Oct. 1914), 233—251.
Harris, J. Rendel, An Unnoticed Aramaism in St. Mark, s. ET XXVI, 6 (März 1915), 248—250.
Hommel, Eberhard, Maran atha, s. ZNW 1914, 4, 317—322.
Löw, Immanuel, Zu den aramäischen Papyrus von Elephantine, s. OLZ 1915, 1, Sp. 7.
† Stummer, F., Der kritische Wert der altaramäischen Aḥikartexte aus Elephantine. Münster 1914. VII, 86 S. Gr.-8°.
† Wilson, R. D., The Papyrus of Elephantine, s. PThR 1914, Juli, 411—426.
Wolff, M., De Arameïsche papyri over den oudsten Joodschen tempel in Egypte, s. ThT 1915, II, 106—125.

---

[Abgeschlossen den 6. April 1915.]

18. 4. 15.

# Das fünfte Schöpfungswerk

(Gen 1 14—19).

Von Professor Paul Humbert in Lausanne.

Wie HOLZINGER und SKINNER es schon hervorgehoben haben, scheint der Text von Gen 1 14—19 gewisse Veränderungen erlitten zu haben. Beide Erklärer haben versucht diesem Übelstand in verschiedener Weise abzuhelfen.[1] Ich möchte einen Schritt weiter in dieser Richtung tun.

Worin besteht eigentlich die Schwierigkeit? In der Tatsache, daß, während das Licht längere Zeit vor den Gestirnen geschaffen worden ist (v. 3) und Gott schon v. 4 das Licht von der Finsternis geschieden und v. 5 das Licht „Tag" und die Finsternis „Nacht" genannt hat, der Verfasser sonderbarerweise in v. 14 f. der Sonne und dem Monde die Scheidung des Tages von der Nacht (v. 14) und des Lichts von der Finsternis (v. 18) zuschreibt und behauptet, der Zweck dieser Gestirne bestehe darin, unsere Erde zu beleuchten.

Meiner Meinung nach drängt sich eine einzige Lösung auf: jeden Satz als nachträgliche Hinzufügung auszumerzen, worin die Trennung

[1] Vgl. HOLZINGER und SKINNER z. St. Vgl. auch PROCKSCH: Genesis S. 429. Meine Notiz war schon in den Händen des Herrn Herausgebers der ZAW, als mir der so interessante Artikel von BUDDE über „Wortlaut und Werden der ersten Schöpfungsgeschichte" (ZAW 1915 S. 65 f.) zu Gesicht kam. Hier sei mir nur erlaubt zu bemerken, daß, was den hier behandelten Punkt betrifft, BUDDE meiner Ansicht nach nur auf halbem Wege stehen geblieben ist. Seine Emendationen im Texte des fünften Schöpfungswerkes scheinen mir darum unzulänglich, weil er diejenige Hauptschwierigkeit des Passus nicht genug in Erwägung gezogen hat, auf die ich in der vorliegenden Notiz hinweise. BUDDE stimme ich vollkommen zu, wenn er bemerkt, die zweite Hälfte von v. 18 widerspreche v. 4 (S. 78): dann hätte er aber die Tragweite dieser Bemerkung verallgemeinern und jede Erwähnung einer solchen Scheidung von Tag und Nacht (v. $14^{a\beta}$ vgl. $18^{a\beta}$) sowie einer Beleuchtung der Erde durch die Gestirne (v. 15 17b) ausmerzen müssen. Diese Schlußfolgerung behält natürlich ihr Recht, wenn man die ursprüngliche Stelle der Erschaffung der Gestirne hinter v. 10 entdeckt (BUDDE S. 89). BUDDES so klare Beweisführung wird einen jeden überzeugen, daß eine Erschaffung der Gestirne unmittelbar nach dem Firmament physisch unmöglich gewesen wäre; es bleibt dennoch fest, daß Licht und Finsternis, Tag und Nacht schon vor der Erschaffung der Gestirne existiert haben (v. 3—5). Also kann der Zweck dieser Gestirne nicht darin bestehen, unsere Erde zu beleuchten! Dementsprechend muß die Reinigung des Passus Gen 1 14—19 tiefer greifen, als BUDDE es vermutet hat.

des Tages von der Nacht den beiden großen Gestirnen zugeschrieben ist, sowie jeden Satz, worin behauptet wird, sie sollten dazu dienen, die Erde zu beleuchten. Ich schlage also vor, vom massorethischen Texte vv. $14^{a\beta}$ 15 (וַיְהִי כֵן ausgenommen?) $17^{b}$ $18^{a1}$ auszutilgen.

Der so wiederhergestellte Urtext würde sich dem Inhalt von v. 3—5 viel besser anpassen. Als Glossen genügt es also folgendes auszuscheiden: v. 14 לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה; dann den ganzen v. 15;[2] v. 17 וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ; endlich v. 18 לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ.

Nach dieser Emendation lautet der ursprüngliche Text folgendermaßen: „Da sprach Gott: es sollen Leuchten entstehen an der Veste des Himmels und sie sollen dienen als Merkzeichen sowohl für Zeiträume als auch für Tage und Jahre. (Und es geschah so?). Da machte Gott die beiden großen Leuchten, die große Leuchte, damit sie bei Tage die Herrschaft führe, und die kleine Leuchte, damit sie bei Nacht die Herrschaft führe, dazu die Sterne. Und Gott setzte sie an die Veste des Himmels. Und Gott sah, daß es gut war. Und es wurde Abend und wurde Morgen: ein vierter Tag."

Was ist nun die Bedeutung des fünften Schöpfungswerkes? Nach dem Priesterkodex enthält der vierte Tag der Schöpfungswoche die Schöpfung der Gestirne, und der Verfasser fügt hinzu, welcher bestimmte Zweck ihnen von Gott vorgeschrieben ist. Sie sollen nicht dazu beitragen, Erde und Himmel zu beleuchten; denn Licht und Finsternis, Tag und Nacht bestehen schon vom ersten Tage an. Lichtsubstanz (אור) und Finsternissubstanz (חשך) wurden als erstes Schöpfungswerk geschaffen und durch sie ist der regelmäßige Wechsel von Tag und Nacht gesichert. Wahrscheinlich müssen wir uns vergegenwärtigen, daß sich am Morgen die Lichtsubstanz durch den ganzen Himmel verbreitet, um sich am Abend auf ihren Sammelort zurückzuziehen (Hi 38 19), während die Finsternis (auch eine materielle Substanz) den leeren Raum zu füllen beginnt.[3] Vom ersten Schöpfungstage an hat Gott diese beiden Substanzen getrennt (v. $4^{b}$).[4]

---

1 V. $18^{a\alpha}$ erscheint als unnütze Wiederholung von demselben Gedanken in v. 16.

2 Durch Tilgung von v. 15 vermeidet man die schroffe Tautologie zwischen $14^{a}$ und $15^{a}$.

3 Vgl. Ps 104 20. Diese Vorstellung findet ihren poetischen Ausdruck in einer islamischen Sage, nach welcher Gott die Finsternis im Orient aufbewahrt hat. Jeden Abend schüttelt ein Engel, namens Scharâhîl (شراهيل), eine Handvoll dieser Substanz in den Himmel aus, bis die Welt durch die Dunkelheit ganz verhüllt ist. Vgl. Moṭahhar ben Ṭahir el Maqdisî: Livre de la Création et de l'Histoire. (Ausg. Clément Huart) Bd. II, S. 36, 37 (٣٨, ٣٩ des arabischen Textes).

4 Vgl. Wünsche: Midrasch Bereschit rabba. S. 12: „So haben .... R. Jo-

Vom vierten Tage an stellt sich Gott zur Aufgabe, die ganze Welt mit beweglichen Körpern zu bevölkern. Zuerst schuf er die Gestirne, um die obere Welt damit zu beleben. Im Gegensatze zu den Babyloniern und dem späteren Judentum (z. B. Hi 38 7; Slav Henoch 30 14) sieht der Verfasser des Priesterkodex in den Gestirnen keine göttlichen und himmlischen Wesen mehr; im Gegenteil setzt er sie zu bloßen materiellen Dingen herab: es sind bloße „Lampen" (מְאֹרֹת). Ihm sind sie wahrscheinlich keine feurigen Himmelskörper, sondern Lampen, die mit Lichtsubstanz gefüllt sind (אוֹר).[1] Man denke an die Vorstellung eines Anaximander und eines Heraklit, nach welcher die Gestirne undurchsichtige Gefäße waren, mit einem Feuer gefüllt, das durch die Ausdünstungen der Erde und der Seen unterhalten wurde.[2] Auch der Qur'ân betrachtet die Sonne als eine Art Lampe (سِرَاج): Sur 25 62 71 15 78 13.[3]

Nach unserem emendierten Texte ist die Bestimmung dieser „Lampen" klar ausgesprochen: es sind keine Vorzeichen mehr wie in der babylonischen Religion. In der supranaturalistischen Anschauung des Priesterkodex findet die Astrologie keinen Platz mehr: auch macht er die Gestirne zu bloßen „Lampen". Sie sind Zeichen, aber nicht Vorzeichen. Solche leuchtende Zeichen im Himmel dienen dazu, den Menschen das Erscheinen der Jahreszeiten[4] anzukündigen, sowie das Datum der heiligen Epochen u. a. des Neumondes[5] im kirchlichen Jahre zu bestimmen (וּלְמוֹעֲדִים). Unter אוֹת soll man keine „omina" verstehen, sondern bloße Merkzeichen. Dann nützen auch die Gestirne dazu, bestimmte Tage anzuzeigen (וְלִימִים): dies kann auf den Mond gedeutet werden, insofern feste Punkte im Monat durch die Mondphasen festgestellt werden. Aber besonders um die Sonne handelt es sich, indem sie den Anfang, die aufeinander folgenden Stunden und das Ende jeden Tages, sowie das Datum der Tag- und Nachtgleiche und der Sonnenwende ansetzt. Auch das Jahr kann man entweder nach der Sonne oder nach dem Mond

chanan und R. Simeon ben Lakisch erklärt: unter ויבדל ist ein wirkliches Absondern, Scheiden zu verstehen." Vgl. auch das darauf folgende Gleichnis.

1 Vgl. Henoch 72 4, wo von der Sonne behauptet wird, „sie sei ganz mit leuchtendem und wärmendem Feuer erfüllt."

2 Vgl. Th. H. Martin: art. „astronomia" in Daremberg et Saglio: Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines. Bd. I, S. 479.

3 Obgleich in diesen Stellen die Sonne nicht ausdrücklich genannt ist, so ist sie doch zweifelsohne in Erwägung gezogen. Vgl. Ṭabarî: Tafsîr. Bd. XXX, S. 4.

4 In Gen 1 kann es sich unmöglich um den alten Glauben an einen Einfluß der Gestirne auf die Jahreszeiten handeln, vgl. Jastrow: Relig. Babyloniens und Assyriens. Bd. I, S. 438, 439.

5 Vgl. 1 Sam 20 5 Am 8 5 Jes 1 13 Hos 2 13, Targ. Yerusch. z. St.

ausrechnen (וְשָׁנִים). Also spricht der ursprüngliche Text von v. 14 nur von der Rolle der Gestirne im Kalender.

Dem göttlichen Befehl entspricht seine Vollziehung (v. 16 f.). Hier hebt der Verfasser weitere Details hervor und unterscheidet namentlich zwischen einer großen und einer kleinen „Lampe". Es lohnt sich anzumerken, daß für P die Sonne einen wichtigeren Platz als der Mond einnimmt. In diesem Umstand erkennt man den Einfluß der seit Hammurabi geläufigen assyro-babylonischen Theorie, während vor diesem Könige der Mond (Sin) den Vorrang über die Sonne (Šamaš) im babylonischen Pantheon besaß.[1]

Was ferner die Beherrschung (מֶמְשֶׁלֶת) des Tages und der Nacht durch Sonne und Mond betrifft, so hat man längst in diesem Zuge einen nüchternen und unwillkürlichen Widerhall alter babylonischen Mythen erkannt (vgl. Enuma Eliš. V 6 7 12). Um DELITZSCHs Ausdruck zu wiederholen, ist es für unseren Verfasser nur eine rednerische Metapher: während des Tages tut die Sonne ihren Dienst und während der Nacht nimmt der Mond denselben Dienst auf sich. Beide tun den kalendarischen Dienst, von welchem in v. 14 die Rede war. Also setzt v. 16 keinen zweiten Dienst dem ersten hinzu; er drückt ihn bloß durch leicht abweichende und metaphorische Worte aus.

Nach unserer Vermutung hat also die Schöpfung der Gestirne in Gen 1 14—19 einen einzigen Zweck, nämlich den Kalender endgültig zu bestimmen. Man bemerke nur, wie eine solche Bestimmung den priesterlichen und auch den Genauigkeitsbedürfnissen des Priesterkodex entspricht. Wie DILLMANN es seinerzeit hervorgehoben hat, kennzeichnet sich unsere Stelle durch ihren antiominösen Zug; dies ist auch durch die Tatsache bestätigt, daß P den כּוֹכָבִים eine so niedrige Rolle zuerkennt,[2] während selbige in der chaldäischen Astrologie so wichtig waren. Läßt sich vielleicht auch eine Spur davon in der Weglassung der speziellen Namen von שֶׁמֶשׁ und יָרֵחַ und im Gebrauch des allgemeineren מְאוֹרֹת entdecken?[3] Damit wäre auf den materiellen Charakter

---

[1] Vgl. JASTROW: Relig. Bab. u. Assyriens. Bd. I, S. 66 67 72 78 112 usw.

[2] Die Streichung der כּוֹכָבִים in v. 16 (SKINNER) ist ganz unberechtigt, wie von BUDDE richtig hervorgehoben wird (S. 77).

[3] „P ist sonst nicht so prüde," sagt BUDDE (S. 77) und behauptet, daß ein Späterer die ursprünglichen Namen שֶׁמֶשׁ und יָרֵחַ durch die bloße Bezeichnung nach der Wirkung ersetzt habe. Diese Erklärung ist wohl möglich; aber man könnte auch annehmen, daß P selber in der so systematischen und wichtigen Schöpfungsgeschichte seine Ausdrücke mit noch mehr Vorsicht als gewöhnlich ausgewählt und seine Opposition gegen den Sterndienst und den astrologischen Glauben nachdrücklich betont habe.

dieser Gestirne nachdrücklich hingewiesen und gegen die an ihren Namen gebundenen astrologischen Ansichten stillschweigend gekämpft. Von שֶׁמֶשׁ und יָרֵחַ ist nicht mehr die Rede, es handelt sich um bloße „Lampen".

Warum aber wurden diese Glossen nachher eingeschoben, da sie, unserem Empfinden nach, den ursprünglichen Sinn verunstalten? wahrscheinlich weil man in einer späteren Zeit nicht mehr verstand, daß, nach antiken physikalischen Anschauungen, das Licht (und folglich der Tag und die Nacht) vor den Gestirnen bestanden habe. Weil man nur ein verworrenes Verständnis der wirklichen Tragweite von v. 3—5 hatte, so wünschte man genau anzugeben, daß, dem göttlichen Beschluß gemäß, die Gestirne dazu dienen sollen, die Erde zu beleuchten und den Tag von der Nacht zu scheiden. Dadurch hat man aber den Text von v. 14—19 belastet und diese Erörterung verwirrt. Nämliches Mißverständnis kann man unmöglich dem Verfasser selbst beilegen, da er sich in v. 3—5 zu ausführlich und methodisch ausgedrückt hat, um sich dann in einer so groben Weise zu widersprechen.

---

[Abgeschlossen den 7. Februar 1915.]

# Die kleineren Personenlisten in Samuelis.

Von Prof. Dr. **Wilhelm Caspari** in Breslau.

1. In den Samuelbüchern, auf welche sich die folgende Untersuchung beschränkt, werden einzeln eingeführt entweder Personen, die Mittelpunkte und Träger des Geschehens werden sollen — und zwar mit Namen, Heimat, Familie, auch Stand und Lebenslage, ja sogar mit Beurteilung ihres Charakters —, oder Personen, die episodisch eingreifen, um einen Fortschritt der Handlung herbeizuführen, — letztere gerne ohne Namen,[1] jedoch in anschaulicher Ausmalung ihres Auftretens. Zwischen beiden Kategorien[2] in der Mitte gibt es noch Personen, die um die Hauptpersonen einen mehr ständigen Hintergrund bilden und ihre Bedeutung nicht schon im Eingriffe in eine Gelegenheit erschöpfen. Oft sind sie nur Zuschauer, Zeugen, Objekte des Geschehens, aber ihnen wird ein bleibender Wert beigelegt, der von der jeweiligen Gelegenheit ihrer Erwähnung nicht erst bedingt wird. Ihn verdanken sie in der Regel einer Hauptperson.

Weder bloße Episodenträger, noch selbst Hauptpersonen, haben sie zur Handlung ein loseres Verhältnis als beide, oft kein erkennbares, werden aber einer, sei es auch nur äußerlichen, Einbeziehung in den Bericht gewürdigt, damit das zu dem Berichte gehörige Zeitbild vollständiger in die Erscheinung trete, als es durch die Erzählung bloßer Begebenheiten erreicht werden könnte. Je weniger solche „Sterne zweiter Größe" in eine Handlung eingreifen, desto mehr bedeutet für den einzelnen von ihnen die Nennung seines Namens: die Anerkennung ihres nachhaltigen geschichtlichen Werts neben der Hauptperson. Sie vertreten die Menschenschicht, aus der die Hauptperson hervorgegangen ist, an der sie arbeitet, von der sie umgeben und getragen wird. Da ein ein-

---

[1] Der Amaleqiter II 1; die Frau aus Teqoa II 14 u. a. Ausnahmen, die sich nicht reinlich einer der drei obigen Gruppen zuteilen lassen, ziehen ein besonderes Interesse auf sich.

[2] S. Z. f. wiss. Theol. 1911, S. 235. 243.

zelner noch keine Schicht abbildet, treten sie gruppenweise auf. Die Gruppe wird aber gerne geordnet und Glied für Glied nach regelmäßig wiederkehrenden Gesichtspunkten beschrieben. Das ist das Wesen einer jeden Liste. Von diesem eigentümlichen Bestandteil der altisraelitischen Königserzählung soll jetzt die Rede sein. Ihr Vorkommen ist nicht so selbstverständlich wie z. B. die Listen in assyrischen Königsannalen, die schon äußerlich sofort erkennbar sind. Die Annalen geben ja nur ausnahmsweise eigentliche Erzählungen. Je unbefangener sich der erzählende Stil in einem Literaturprodukte durchsetzt, desto mehr muß man Listen als Durchbrechungen, als Fremdkörper empfinden. Zumal wenn eine Erzählung aus einem Liede umgearbeitet ist, wie soll sie dann plötzlich in eine Liste übergehen können?[1]

Die Verbindung von Liste und Erzählung ist keine selbstverständliche; daher müssen wir sie als geschichtlich gewordene betrachten. Es scheint aber, für die Israeliten war sie bereits eine geschichtlich gegebene. Wie die Verbindung zustande gekommen ist, das läge auf außerisraelitischem Gebiete und kann vom atl. Forscher zurückgestellt werden. In dem „demotischen Roman aus der Zeit des Königs Petubastis“[2] ist die Liste, am meisten an die Lagerordnung und die Fürstengeschenke in Num erinnernd, ein unentbehrlicher Bestandteil der Erzählung, geradezu stilbildend, ein Kunstmittel des Romans unter andern. Die Sätze, die den Einzelgliedern gewidmet sind, lauten gleich — bis auf die Besonderheit, deretwegen das einzelne Glied erwähnt wird, — und können in Tabellenform übersichtlich angelegt werden. Der Geschmack daran beschränkt sich auf gewisse Leserkreise und ist in denselben geschichtlich irgendwie geweckt worden; ist es erst einmal soweit, läßt sich auch die Liste als Darstellungsmittel künstlerisch ausnützen, das eigentümliche Wirkungen hervorbringt. Der Eindruck nähert sich dem des Kehrverses im Epos, ist aber durch die Entstehung und Wirkung von diesem verschieden. Denn die durch Kehrverse abgegrenzten Abschnitte eines Epos bringen die Handlung vorwärts, die Liste will wie der Kehrvers ein Ruhepunkt sein. Aber die Liste in der Erzählung findet ihre Erklärung als einfache Nachahmung einer epischen Analogie. Obwohl hiernach die versifizierte Liste ins Epos eingedrungen ist, bildet sie auch nicht das genetische Zwischenglied zwischen Epos und Liste in Erzählungen.

[1] Vgl. Homers Schiffskatalog. Wenn die Liste von anderer Hand beigesteuert ist, so erhebt sich die Frage, ob diese mit dem Erzählungsstil noch genügend vertraut war.

[2] So nennt ihn KRALL, WZKM 1903.

2. Die ausführlichste Liste in Sam handelt von Davids Helden II 23. Sie erfordert eine besondere Bearbeitung, die jetzt für später zurückgestellt wird. Ihre geringsten Gegenstücke sind die Erwähnungen von je zwei Personen zugleich. Die Paare, eine altorientalische Literatur-Erscheinung, sind die kleinste zusammengesetzte Einheit, die die altisraelitische Erzählung nächst den Hauptpersonen und Episodenträgern anwendet; teils werden die Paare in die Handlung einbezogen, so überwiegend in jüngeren Erzählungen

Hanna und Peninna I 1 2.
Hofni und Pinehas I 4 4 11.
(Saul und Jonatan von I 13 22 ab)
(Nabal and Abigail I 25)[1]

aber auch schon

Ba'ana und Rekab II 4.
(Uzza und Aḫjo II 6)[2]
Aḫimaaz und Jonatan II 15 17.[3]

teils außerhalb der Handlung stehend, so wohl von jeher in der israelitischen Erzählung üblich

Hofni und Pinehas I 1 3 2 34.
Joel und Abja I 8 2.
Davids Frauen I 25 43f.

Von Davids Frauen wird zugleich etwas erzählt, was sie erlebt haben. Man darf es als sicher annehmen, daß die ihnen gewidmeten Worte ein Nachtrag zu der in sich abgeschlossenen Novelle I 25 sind, der ihr bei Gelegenheit ihrer Einverleibung in ein größeres Buch über David beigegeben wurde. Auch die beiden anderen, der gleichen Abteilung zugewiesenen Paare geben an den verzeichneten Stellen zu textkritischen Bedenken Anlaß. Wenn sie der Originalerzählung nicht angehört haben, so bezeugen sie die literarische Verbindung der Erzählung mit der Aufzählung nur indirekt.

3. Eigentliche Listen umfassen mehr als zwei Einzelglieder. I 6 17 zählt die philistäischen Stadtkönigtümer, nach Sühnegaben (vgl. Jos 12) auf. Es ist eine alte Streitfrage, ob dem Texte auch die עכברים immer angehört haben oder erst einverleibt worden sind. Wenn, wie ich an

---

[1] Hier ist die Technik so weit fortgeschritten, zwei Hauptpersonen nebeneinander Raum zu schaffen, daher figurieren beide Paare nur an der Grenze des Verzeichnisses.

[2] Nach LXX hätte es den Aḫjo nicht gegeben.

[3] Ihre Väter Çadoq und Abjatar treten im jetzigen Texte ebenfalls paarweise auf, doch ist dies bekanntlich für sekundär erklärt worden.

anderem Orte zu zeigen hoffe, letzteres wahrscheinlicher ist, so beginnt in v. 18 mit מִסְפַּר oder mit לַחֲמֵשֶׁת die zusammenfassende Unterschrift der kleinen Tabelle, die der Originalerzähler selbst seinem Berichte einverleibt hat.[1] Wegen sachlicher Verwandtschaft schließen sich an: I 30 27—31 die Teilhaber an Davids Rückeroberungen.[2]

In 30 26 lesen LXX לָכֶם nicht; ihr Dativ, durch den sie den Angeredeten und Empfänger in den Satz einführen, wird also durch die vv. 27—31 selbst gebildet. Dann müßte mindestens v. 31b unecht sein, wo David von sich als Abwesendem redet. Ist aber wahrscheinlicher v. 31b die Unterschrift der vorausgenannten Einzelposten, so ist kein Grund vorhanden, über v. 31b literarisch anders zu urteilen, wie über v. 27—31a. Es ist also eher die Tabelle durch ein eingeschobenes לָכֶם v. 26 in Mas. vorbereitet worden, nachdem andere Versuche, sie in Text und Satzbau einzuverleiben, vorangegangen waren. Wenn v. 31b, wie LXX wollen, der Rede angehörte, wären damit die Grenzen zwischen Rede und Erzählung in einer Weise verwischt, wie es einem atl. Originalerzähler sonst nie zugetraut wird. Unter den Händen eines Bearbeiters ist es jedoch leicht möglich. Die Liste, von deren einzelnen topographischen Daten hier nicht gehandelt werden soll, ist also ein Einschub in die Kapitel, die von Davids politischer Habilitation im Süden handeln. In diesem Zusammenhange verzeichnet sie, wenn sie nicht aus der Luft gegriffen ist, diejenigen judäischen Sippen, mit denen David in dauernde Beziehungen trat, und die ihn hernach als König in Hebron anerkannt haben, II 2 4. Sie denkt sie sich als den Kern des später so unwiderstehlich gewachsenen Königreichs. Unerfunden sehen ihre Namen schon wegen der Schwierigkeit ihrer Überlieferung aus.[3]

Verwandt ist sodann 18 2 eine kleine Heeresgliederung.

Die Personalien Abisais sind hier gewachsen; Min 71 nennt die Mutter nicht; vgl. Lucian und Min 247. Statt וַיְשַׁלַּח bietet Luc וַיְשַׁלֵּשׁ, was wieder unerfindlich ist. שלח kommt zu früh und kann wahrscheinlich nicht heißen: er entließ sie in die Schlacht, — als fürchtete er, keinen von ihnen wiederzusehen! Zu der Angabe: er drittelte das Heer — wäre es die natürliche Fortsetzung, daß er ein Drittel selbst führen wollte, und so mögen denn die zuverlässigen Vettern an die Spitze der beiden

---

1 Gleich einem Reiseschilderer, der seine Illustrationen selbst zeichnet.

2 Da diese wie die vorige Liste Personen nur insofern aufzählt, als sie nach ihren Wohnsitzen unterschieden werden können, möge hier über sie kurz hinweggegangen werden.

3 Fröhner versucht theophore Namen als Hinweis auf die Heimat der Träger zu verwerten, ARW 1912, S. 386f.

andern Drittel gestellt worden sein. Aber der Condottiere aus Gat auf einer Rangstufe mit beiden? David kündigt die Absicht, in den Kampf zu ziehen, sofort an 18 2f.; die hiergegen protestieren 18 3, sind also dasjenige Drittel gewesen, das er übernehmen wollte. Nun kann er, dem Proteste stattgebend, den Condottiere an seine Statt gesetzt haben. Daraus würde folgen, daß der Heerplan 18 2 verfrühter Kommentar zu יִשְׁלַח[1] ist. — Davids Vertrauensmänner sind ferner aufgezählt:

4. Davids Paladine II 8 16–18 (I Chr 18 15–17) 20 23–26.

16 Joab, der Sohn der Çeruja (stand) an der Spitze des Heeres.

23 () Joab (richtete Befehle) an das ganze Heer, ‹Israel›.

b Benaja aber, Jojadas Sohn, stand an der Spitze der Kreti-Pleti.

24 Ado(ni)ram hatte das Fronwesen unter sich.

b Josafat, Aḥiluds Sohn, lag der (regelmäßigen) Erwähnung ob.

17 Çadoq, Aḥitubs Sohn und .... dienten als Priester.

b Sarsa fertigte Urkunden aus.

25 Šua fertigte Urkunden aus.

b Çadoq und Abjatar dienten als Priester.

18 Benaja, Jojadas Sohn, (war) Anführer der Kreti-Pleti.

b Und Davids Söhne hatten Priesterrang.

26 Aber auch Ira der .... hatte bei David Priesterrang.

Beide Listen beginnen mit dem Oberbefehlshaber des Heeres und schließen mit den Priestern, in deren Aufzählung sie verhältnismäßig weitgehende Gemeinsamkeiten aufweisen; dazwischen ein hoher Regierungsgehilfe. Infolgedessen schließt Cap. 20 an ihn den Korrespondenten[2] an, während Cap. 8 letzteren als Annex zu den Priestern bringt. Letzteres ist insofern richtig, als das Archiv zum Heiligtum gehörte und Priester für alles Schriftwesen die Sachverständigen waren; ersteres aber ist eine verwaltungstechnische Zusammenstellung der Beamten, sie ist

[1] Drittelung schon I 11 11; implicite auch 13 2; nach philistäischem Vorbilde 13 17. Nach 18 2 müßte man schließen, Davids Heer sei zwar von überlegener Qualität, aber kleiner an Zahl gewesen. Denn es läßt sich nicht leicht denken, daß der landflüchtige Condottiere auch Israeliten unter seine Befehle bekam. Sein Flügel bestand am natürlichsten aus den 600, die er mitgebracht hatte. Im entsprechenden Verhältnis müßte man sich die Stärke der beiden anderen Heeresteile und der Nachhut, die mit David in der Stadt blieb 18 3, vorstellen, alles in allem noch keine 4000 Mann. 18 1 4 lauten viel großartiger. Das ist ein neues Zeichen für die fremde Herkunft der Heereseinteilung an ihrem jetzigen Platze, aber kein schlechtes; ihre bescheidenen Dimensionen konnten den Widerspruch gegen 18 1 4 nur dann aufnehmen, wenn sie vorzüglich beglaubigt waren.

[2] Vgl. Beer in BATW 1913, S. 21, 24.

systematisch gedacht. Zum Grundstock der Liste gehört der Korrespondent also wahrscheinlich nicht mehr.

Ebensowenig Benaja(-u), der unter dem jungen Salomo unentbehrlich wird, und erst in der Heldenliste Davids von sich reden macht. Seine richtige Stelle hat er in 20 23, also mußte er in 8 18 nachgetragen worden sein, als die Liste Cap. 8 schon in geschlossener und nicht mehr in tabellarischer Schrift überliefert wurde.

Daraus folgt, daß 8 18$^{b}$ einen zweiten, abermals jüngeren Nachtrag zur Liste enthält.

Es wird dadurch zweifelhaft, ob כֹּהֲנִים הָיוּ dort die gleiche sprachliche Bedeutung besitzt, wie bloßes part. כֹּהֲנִים in 8 $_{17}$ und 20 $_{25}$, denn irgendwann ist auch dieses Wort aus einem part., als welches es durch seine Vokale auch bei fehlendem sonstigem Qal charakterisiert ist, zu einem vollen subst. entwickelt worden. Als solches bezeichnet es das einem genealogisch zusammengeschlossenen Stande vorbehaltene Amt, das Gilden- und Berufspriestertum. Es ist aber noch immer mit triftigen Gründen angefochten, ob es in dieser Verfassung bei den Israeliten älter sein kann, als der staatliche Tempel, als die Königszeit. Das Wort כֹּהֵן war bei ihnen lange vor David eingebürgert, aber für den genau definierten Wortsinn, den das Wort im AT gewöhnlich beansprucht, bestehen die Voraussetzungen erst von David ab. Auch im Arabischen hat sich das Wort zu einem bestimmten berufstechnischen Sinne entwickelt, der aber mit dem hebräischen Sinne nicht übereinstimmt. Denn der pentateuchische Priester ist alles eher als eine bestimmte Art von Seher. Statt direkte Vergleiche beider Wortbedeutungen zu wagen, die die hebräische präzisieren oder ihre Entstehung erklären sollen, kann man höchstens von einer gemeinsamen Tätigkeit sprechen, von der sich die Anfänge des hebräischen Priestertums und jenes Sehertums abgezweigt haben. Jene Tätigkeit muß aber eine rituelle, vielleicht ganz äußerliche (umwinden? umhüllen?) gewesen sein, die für das Wesen des Priestertums nebensächlich geworden ist. Sie kann ihre Träger zunächst etwa nur in Ausübung ihrer rituellen Funktion, nicht außerhalb derselben, bezeichnet haben. Auch die nach den lautlichen Elementen des Wortes zu erwartende Bedeutungsentwicklung läßt der Annahme Raum, daß das notorische Berufspriestertum aus irgend welchen Anfängen her ein älteres Ehrenpriestertum abgelöst habe. Diese Wandlung muß nicht in unerforschlichen Zeiten eingetreten sein; insbesondere die neue Wortbedeutung trat am wahrscheinlichsten einige Zeit nach den Tatsachen ein, die den neuen Stand geschaffen haben. Mehr und mehr wird in das Wort alles hineingedacht, was nunmehr dem für die Funktion gebildeten besonderen Stand die Grundlage gibt; so wandelt es sich aus der Funktionsbezeichnung verbalen Charakters zur Standesbezeichnung und damit zum subst. Die Liste verrät, daß es in der ersten Zeit des Staats allenthalben ohne feste Titel ging; Joab heißt nicht שַׂר; vgl. 20 $_{24}{}^{a}$; also muß man fragen, in welchem Grade die partizipialen Titel noch überwiegend nach ihrer verbalen Natur empfunden worden sind.[1] Beachtenswert ist der Fortschritt von מַזְכִּיר, schon ohne nähere obj. 8 $_{16}$ zu הַמַּזְכִּיר 20 $_{24}{}^{b}$. Der Art. ist möglicherweise auch vor סוֹפֵר 8 $_{17}$ gelesen und erst später als

[1] Sellin, Die verbal-nominale Doppelnatur etc. Leipziger Diss. 1888/89, S. 35. 56.

End-ה des vorausgehenden Wortes angesehen und so von dem Titel wieder gelöst worden: An einer oder an zwei Stellen, die sich auf beide Berichte verteilen würden, ist die Krönung der Substantivierung durch den Art. erst jüngeren Händen zu verdanken. Dies unterstützt den Eindruck, daß die Glieder, aus denen die Liste besteht, ursprünglich Sätze waren und nicht als tabellarische lose Aufzeichnungen aufgefaßt wurden, die je aus Namen und Titel oder Wirkungskreis als appos. dazu bestanden, bis ein הָיָה oder הָיוּ im Schlußsatze mit rückwirkender Kraft auch die älteren Bestandteile der Tabelle in Sätze umwandelte; das Universal-Verb ist vielmehr in $20_{26}$ $8_{18}{}^{b}$ aus der bereits vorhandenen Empfindung geflossen, die vorausgegangenen Glieder seien Sätze, und soll diesen Charakter auch dem hinzugefügten Gliede sichern, obwohl in der inzwischen verstrichenen Sprachentwicklung das Prädikatsnomen seine alte verbale Natur abgelegt hatte.

Die Wortform כֹּהֵן, die Analogie von מַזְכִּיר und סוֹפֵר (dies gemeinkanaanäisch) und die wirklichen Verba in den die Liste jetzt schließenden Sätzen vereinigen sich zu dem Eindruck, daß die Glieder der Liste als Sätze aufgefaßt werden sollen, und daß sich die Prädikate mit der Konsolidierung des davidischen Staats unter den älteren jerusalemer Königen in Titel verfestigten. Damit ist nicht behauptet, die Titel seien an Ort und Stelle geschaffen worden. Die kanaanäischen Königreiche waren zu gleichmäßig organisiert, als daß nicht die jüngeren unter ihnen von den älteren hätten lernen können.

Sätze, die begleitende Umstände aufzählen, müssen sich an irgendeine Hauptbegebenheit, über die ein Bericht vorliegt, literarisch anschließen lassen, ja im Anschluß an den Bericht über sie geschrieben sein. Dieser ist nicht der Abriß der Kriegsgeschichte 8 1—14; denn dort werden alle Verdienste dem Könige selbst beigelegt, sogar Joab verschwindet als eins der ausführenden Organe; eher das Volksbuch vom jungen David mit dem Schlußgemälde II 7. Zwar fehlt Natan, mit dem der König so vertraut ist 7 1ff., und Joab ist in II 7 nicht vorgekommen. Indes ist II 7 als Einzeltext kaum zu begreifen. Faßt man das Cap. wohl einleuchtender als ein feierliches Schlußstück zu einem Buche über die Entwicklung Davids bis zur Residenz in Jerusalem auf, so hat diese Entwicklung durch so viel Kämpfe geführt, daß Davids tüchtigster Gehilfe im Kriege in dem Rückblick wohl einen Platz verdiente; und daß die Entwicklung durch Kriege hindurchgegangen ist, weiß 7 1. Schon 8 15 setzt 7 10f. gut fort; die Priester 8 17 schließen an das Thema von 7 1—7 an, ob für Jahwe eine neue Kultstätte gebaut werden solle. Endlich die Notiz, daß Davids Söhne priesterlichen Rang einnehmen, paßt zu dem Königspsalm 7 18ff. So läßt sich die kleine Liste als ein Anhang zu II 7 auffassen, der nicht auf einmal in seinem jetzigen Umfange erschienen ist. Wie es gekommen ist, daß er schließlich durch eine

Kriegsgeschichte 8 1—14 von seinem ehemaligen Textvorläufer wieder getrennt worden ist, kann nicht hier gezeigt werden. Aber es kann auch nicht zu der Behauptung fortgeschritten werden, der Anhang sei im Anschluß an II 7 entstanden; denn er findet sich nochmals, im Anschluß an den Absalom-Erzähler, II 20.

Während des Absalomschen Aufstandes tat sich Joab hervor; er verlor seine Stellung, um sich schließlich wieder in sie hineinzudrängen; er behielt sie auch, da er unentbehrlich ist. Das genügt, um den Satz über Joab, mit dem die Liste in II 26 23 beginnt, im Anschluß an den Bericht über den Aufstand noch besser heimisch erscheinen zu lassen, als hinter II 7. Nähere Personalangaben über ihn sind nach II 15—20 überflüssig; nicht so in 8 16.

Diese Beobachtung gestattet den Schluß, daß die Liste in II 20 früher heimisch war, als hinter II 7; auch die Priester v. 25 sind nach II 15f. am Platze. Hinter II 7 müßte die Liste mithin aus II 20 wiederholt sein.[1]

Den Ursprung der Liste kann man am ersten in dem Kreise von Priestern vermuten, die der Regierung nahestanden. Trotzdem fängt sie mit einem Nichtpriester an, ein Beweis für die Macht Joabs im Staate und für die Entstehung der Liste im Anschluß an einen Bericht, der dieselbe in krasser Weise bestätigt.

Die Urform der Liste ergibt sich, wenn man zunächst die nicht gemeinsamen oder nicht an der korrespondierenden Stelle stehenden Glieder ausscheidet, und dann beachtet, daß die gemeinsamen Namen sich auf drei Wirkungskreise verteilen. Es scheint also eine Dreizahl beabsichtigt, wie 23 9 13 etc. Die Folgerung, daß nur ein כֹּהֵן genannt sein konnte, läßt sich nicht vermeiden. Natürlich kann er schon eine Gilde an seiner Seite gehabt haben, aber es erneut sich hier nicht die schwierige Frage, wann Salomo seinen Oberpriester gewechselt hat. Denn die Liste, die ja erst geraume Zeit nach jenen Ereignissen entworfen worden ist, fußt auf den Tatsachen, die vorher erzählt werden. Dem entspricht es, daß vor Cap. 20 Çadoq[2], vor Cap. 8 Abjatar[3] erwähnt worden ist. An Çadoq wiederholt sich der charakteristische Unterschied, daß in Cap. 20 nähere Personalien nicht gegeben werden, während ihm in Cap. 8 ein Vater in der Person Ahitubs gegeben wird. Bezüglich seines Rivalen sind die Listen jetzt geteilter Meinung. In Cap. 8 scheinen indes bei der Ermittelung seiner Personalien die Generationen vertauscht zu sein; dann würde sich die Differenz zugunsten einer früheren, aber nicht ursprünglichen Übereinstimmung heben; in Cap. 8 wäre vielmehr für

[1] S. S. 150. [2] II 18 19 27 und 19 12. [3] I 30 7.

Çadoq zuerst Abjatar genannt worden. Bis zu ihrem Abschluß ist die Liste in priesterlichen Händen geblieben, das beweisen 8 $18^b$ 20 26.

Die sonstigen nicht gemeinsamen oder nicht an korrespondierender Stelle untergekommenen Namen bilden eine Gruppe zu zwei Namen 8 $17^b$ $18^a$, eine aufgelöste Gruppe zu drei Namen 20 $23^b$—$25^a$.

Und zwar sind die Namen, die an den Ecken der Gruppe stehen (Cap. 20), in Cap. 8 vertauscht. Bestimmend hierfür ist jedesmal der Korrespondent, der in unmittelbarer Nachbarschaft vom Priester stehen muß. Da die Liste Cap. 8 durch einen zweiten Priester verlängert worden war, vertrug sie noch mehr Zusätze, die einfach der Reihe nach, wie sie kamen, gebucht wurden. Warum das in Cap. 20 nicht ebenso gemacht wurde, darauf kann wohl nur Ira die Antwort geben. Er ist zum Anschluß an v. $25^b$ bestimmt; der Anschluß darf nicht gelockert werden, sonst würde 20 26 falsch gestellt. Hier half der zweite Bearbeiter von Cap. 20 dadurch, daß er die Liste weiter oben auftrennte. Den Korrespondenten setzte er zwischen den Regierungsgehilfen und den Priester. Dahin paßte er jedenfalls besser als zu den Kriegsleuten 20 23. Daß aber auch der Chef des Fronwesens 20 24 hinter den Kriegsleuten erscheint, hat vermutlich zwei Gründe:

a) die Frondienste wurden wohl besonders für Kriegsvorbereitungen und im Kriege benötigt;

b) der Mann überlebt Salomo I Reg 12 18, ist also wohl gleich seinem Nachbarn Benaja ein jüngerer Emporkömmling.

Überwiegend stimmt auch die zugesetzte Gruppe in beiden Listen überein. Der Zusatz wird also nicht zweimal unabhängig erfolgt sein. Man beachte, daß Benaja 8 18 in vollerer Namenschreibung erscheint als 20 23. Es läßt sich leicht vorstellen, daß die Liste zuerst dort erweitert wurde, wo sie noch mit dem glanzvollen Cap. 7 verbunden war; diese Nachbarschaft lud zur Vermehrung der glanzvollen Namen ein. Wer aber von II 7f. aus nochmals bis Cap. 20 weiterlas, erinnerte sich, das alles schon vollständiger gelesen zu haben, und holte das in Cap. 20 Fehlende aus Cap. 8 nach.[1] Nur Adoniram war allein in II 20 neu beigesteuert und wurde nach Cap. 8 nicht zurückgebracht. Er ist demnach ein recht früher Zusatz; die Liste erhielt ihn bald, nachdem sie auch in II 8 aufgenommen war. Woher, weiß man nicht, jedenfalls nicht aus I Reg 12. Ist ja nicht einmal sicher, ob er in II 20 wie dort ausgesprochen wird.[2]

[1] Min 71 läßt Benajas Vater weg, II 20 $23$; doch auch den Aḥilud v. $24$.

[2] אֲדֹרָם wahrscheinlich Dialekt, aus Adoniram I Reg 12 18 zusammengezogen, und nicht zu ändern; Luc Γεζεδραν אודרם schlechter.

Der ihn in II 20 einsetzte, dachte sich für die Liste bereits einen eng umgrenzten chronologischen Ort am Ende der Regierung Davids, setzte also bereits ein zusammengefügtes Buch über Davids Jerusalemer Zeit, II 10—20, voraus.

Die Geschichte der Liste stellt sich nunmehr dar, wie folgt:

Original in Cap. 20: Joab, Josafat; s. u. S. 154 ein Priester (Çadoq?).

Übertragung nach Cap. 8; dort nicht derselbe Priester; als Einleitung dort 8 $15^a$, vielleicht als Rest von II 7.

Unabhängig davon 1. Zusatz: Ira 20 26 und Adoniram v. 24.

2. Zusatz: Korrespondent 8 $17^b$ und Leibwächter 8 $18^a$.

Ausgleich beider Listen mit gegenseitigem Austausch der Priester, doch ohne Ira.

3. Zusatz: Prinzen in der Hierarchie 8 $18^b$.

Zum Text der Liste:

אֶל 20 23, ohne Maqqef, statt עַל 8 16; wahrscheinlich wurde aus עַל־ jedoch zuerst כָּל־ 20 23, von Cap. 8 noch nicht bezeugt und in einer Zeit, in welcher צבא wahrscheinlich eine kleine Truppe von Berufskriegern bezeichnet, auch nicht passend. אֶל wurde dann unter dem Einfluß von 20 22 ergänzt.

יִשְׂרָאֵל 20 23 mit oder ohne כל kann nicht der alleinige präp.-Ausdruck neben Joab gewesen sein, da er ihn nicht in seiner kriegerischen Aufgabe kenntlich macht. Also muß auch 20 23 הַצָּבָא beibehalten werden, aus Cap. 8 kann es nicht eingedrungen sein; Israel ist appos. und zwar Glosse, wegen כָּל־ (so auch EHRLICH, Randgl. z. hebr. Bibel).

In diesem Satze kann עַל wie in b bejaht, אֶל aber nur unter Zuhilfenahme umständlicher Zwischengedanken erklärt werden. Man setzt sich also nicht dem Vorwurfe aus, die Paralleltexte willkürlich aneinander anzugleichen, wenn man auch in 20 23 schließlich עַל bevorzugt.

כְּרֵתִי 8 18, ohne ת in 20 23. Min 55, die וְעַל־הַפְּלֵתִי wegläßt, müßte einer Abirrung zum Opfer gefallen sein, die voraussetzt, daß schon lange beide Nomina auf ־תִי geendet haben. In Cap. 20 kommt öfters בִּכְרִי vor (vgl. Vat. zu v. 14); das kann die Buchstabengruppe הכרי erleichtert haben. Ein wirklicher Volksname (Kalebiter, einige Min) ist also hier in כרי nicht sicher erhalten; s. zu I 30 14. Die Abstammung Benajas 20 23 fehlt in Min 71, ebenso die Josafats v. $24^b$. Vielleicht sind also alle Abstammungen in Cap. 8 von einer Hand beigesteuert worden; der eine, der dort noch immer ohne Vater erscheint, müßte dadurch als Nichtisraelit gekennzeichnet sein.

Josafat: Luc שָׁפָן aus II Reg 22 3. מזכיר 8 16; הַמַּזְכִּיר 20 24 s. S. 147 f.

ים an כהן 20 25 vielleicht unter Benutzung von וְגַם v. 26 hergestellt; in Min 44 fehlt כֹּהֲנִים.

8 17 kann daran angeglichen worden sein; hat doch Or. sonst die Funktionsbezeichnungen im sg. — 8 17b kann nicht einen jüngeren Aḥimelek meinen, der wie sein Großvater I 22 geheißen hätte; dies würde durch I Reg 2 36 ausgeschlossen. Nimmt man an, daß die Liste zeitweise jedem Paar von Männern eine Zeile bestimmt hatte, um eine bequeme tabellarische Übersicht zu gewähren, so müßten die Namen des zweiten Gliedes einmal vertauscht worden sein, am wahrscheinlichsten bei Gelegenheit einer Umschrift der Tabelle in fortlaufenden Zeilen. Doch kann auch schon der Verf. den Fehler angerichtet haben. Auf die Parallele II 15 29 braucht hier nicht eingegangen zu werden.

ה von שריה ziehen einige Min der LXX zu סוֹפֵר als art. Für die Namen bliebe שׂרי, dazu als Verlegenheitslesarten שָׁוְא σουσα, σουρα, ισουσ(ο), ιησους, σασα, σασακ (Min 158). Da I Chr 18 16 שָׁוְא verdoppeln zu wollen scheint, bleibt als wahrscheinlichste Form Sars(a?) übrig.[1] Dieser ausländische Name wurde in 8 17 zu Seraja erst israelisiert.

8 18 20 23b sehen die Konsonanten ובניה (ו)בניהו unmittelbar nebeneinander unwahrscheinlich aus; für den Namen des Vaters des Benaja können wir uns also nicht verbürgen: ורוד u. ä. Lidzbarski, Hdb. I, S. 263.

20 26 יָאִרִי, Luc יִתְרִי aus 23 38.[2]

כֹּהֵן, Min 44 setzt den plur., den sie in 20 25 überging. Hier scheint wirklich im Interesse einer knapperen Zusammenfassung des Inhalts gekürzt worden zu sein.

8 18 hinter Jojada setzen die Griechen (nicht Min 98) יוֹעֵזֶר ein, zwischen ע und על ist das freilich nichts anderes als Verdoppelung; die zugrunde liegende Empfindung ist aber beachtenswert, s. u.

## Zur Erklärung der Liste.

8 16 20 23 צבא gilt als Name des hl. Heerbannes wegen des Gottestitels Jahwe-Çebaot, ist aber so auch zu I 28 1 allgemein angenommen. In der Tat kann dort ein Israelit von den Feinden so erzählt haben, wie er es von seinem eigenen Volke zu berichten gewohnt war, und in der festen Verbindung קְבֹץ לַצָּבָא kann sich auch die älteste militärische Be-

[1] Scheftelowitz, Arisches, Diss. Kön. 1901, S. 76 ergäbe: Sarsera. Šešat als Göttin des Schriftwesens, ARW 1912, S. 89. — „Etrusker" Sasas, Suessa, Sosius, Sassius bei Herbig, S.-B. d. K. Bayr. Ak. 1914, S. 8. 11f.

[2] Nisi forte alterutrum correptum; Karo, de fontibus Librorum . . . Samuelis. Gött. Diss. 1862, S. 20.

deutung des subst. länger erhalten haben, wie außerhalb derselben. Es ist ferner im Titel Joabs enthalten II 17 25 19 14 I Reg 1 19 2 35 und danach in der Liste 8 16 20 23. Hier ist die Bedeutung „Heerbann" noch die nächstliegende und durch den Vergleich mit Davids übrigen kriegerischen Würdenträgern gebotene. Der Titel Joabs wird nachgeahmt an ausländischen Anführern und an dem außerjudäischen Abner. Jene können zum Teil noch eine ähnliche Kriegsverfassung hinter sich haben wie die Israeliten, so daß auch an ihnen der Titel, der צבא enthält, sachlich berechtigt sein mag; Abner kommt er jedoch nicht zu, da Saul keinen Stellvertreter gehabt haben kann; Abner erhält den Titel also durch Analogie, weil Joab ihn in den älteren Quellen führt: I 14 50 26 6 und 17 55; vgl. I Reg 1 25 plur. (?) 2 32 I Sam 12 9 II 10 16 18; die Mehrzahl dieser Stellen ist jünger als die vorigen, besonders diejenigen, welche die Fortbildung des Titels zeigen; einige sind ganz jung. Sie bereiten uns den Übergang zu II 3 23 vor, wo צבא im Gegensatz zu den bisherigen Stellen eine besondere Truppe bezeichnet, die sich auf eine Razzia begeben hat. Hl. Krieg war das schwerlich. Allein die Stelle steht an Alter auf alle Fälle auch beträchtlich hinter dem Absalom-Erzähler (II 17 19) zurück. Der gleiche Sprachgebrauch, der sich freilich sehr leicht aus der nicht mehr verstandenen Würde Joabs entwickeln konnte, begegnet II 10 7 in einem offenbar verbesserten Satze, in dem man natürlich nicht וְ vor הַגִּבֹּרִים gegen die Syntax einsetzen und noch weniger צָבָא ohne art. schreiben darf, als wären die גברים für sich allein ein ganzer צָבָא gewesen.[1] Also muß man כָּל־הַצָּבָא als Einlage desjenigen ansehen, der noch wußte, daß die Grenzstämme des Ostens neben der Spezialtruppe gekämpft haben, wie in I 15 die Judäer neben Sauls kgl. Truppe. Joabs Herrlichkeit dauert nach all dem so lange, als Krieg erklärt ist. Sobald der Heerbann entlassen ist (II 20 22; vgl. 12 31), ist Joab einer der גִּבּוֹרִים (II 23 24 37?), aber nicht einmal ihr Anführer[2] (23 18). Eine ständige

[1] Etwa gar die 600 II 15 18; GAUPP, Z. Gesch. d. Königs David, Schwäbisch-Hall 1886, S. 30, Anm. 5, wozu aber גִּבּוֹרִים statt גִּתִּים gelesen werden müßte.

[2] In 20 7 ist Joab in den Text eingeschoben, weil er von v. 8 an handelt, ja Peš läßt ihn schon von v. 6 an auftreten, so daß ihn EWALD (G. Isr. II 666) als einen Parteigänger Davids dachte, der auf eigene Kosten eine Schar Freiwilliger anwerben konnte. Wie hätten solche עַבְדֵי אֲדֹנָיִךְ heißen können, die er nur einfach zu „nehmen" brauche? Offenbar setzt v. 6 sie als jederzeit marschbereit voraus. Da Joab in v. 6 verfrüht und im Widerspruch zu seiner vom gleichen Erz. berichteten Absetzung (19 14) auftritt, liegt die Vermutung nahe, daß er auch in v. 7 noch nicht genannt sein sollte. Statt אַחֲרָיו אַנְשֵׁי ist אַחֲרֵי אַבְשָׁי (10 10) zu lesen (Min 44), wie schon länger erkannt ist; statt dessen schrieben Spätere Joab, während der jetzige Text beide Gestalten des Satzes zu vereinigen sucht. In Min 56 246 fehlt Joab; wie dieses subj., lassen sich aber auch die beiden folgenden anzweifeln, da der-

Stellung zur Vertretung der militärischen Obliegenheiten des Königs, der ursprünglich selbst nur in Kriegszeiten etwas zu sagen hatte, hätte sich mit der Idee des hl. Kriegs nicht vertragen.

אֲחִילוּד läßt sich unter der Voraussetzung, daß ילד noch vom Manne gebraucht wurde, wie im Jahwisten, als Satz mit dumpfem impf., wie ähnliche Namen mit אָחִי subj. deuten: mein (göttlicher) Bruder soll zeugen. Der Name paßt für einen Spätling.

מַזְכִּיר; moderne Deutungen:

a) er soll die Nachwelt an Davids Taten erinnern; der Chronist des Hofes, so schon LXX (nach Est 6 1): der über den Denkwürdigkeiten Angestellte, — vgl. Min 243; das wäre etwas für den סֹפֵר;

b) er soll den König an die Regierungsgeschäfte erinnern, nach HEROD. V, 105, VI, 94.

c) er soll den König über alle Vorgänge am Hofe auf dem Laufenden halten.[1]

In der antiken Vorstellungswelt besser begründet ist die Auffassung des מַזְכִּיר als eines kultischen Funktionärs von hohem Range, der die Pläne des Königs zugunsten des Staates der Gottheit „in Erinnerung ruft", also ein Verfasser formulierter Ritualtexte. Der Kult einer höfischen Anbetungsstätte ist so vielseitig, daß neben einem priesterlichen מַזְכִּיר noch andere כֹּהֲנִים zu tun finden.

Während 20 23 den Benaja an die Spitze der Kreti-Pleti stellt, nennt 8 18 diese Truppe nur neben ihm, so daß man wenigstens erkennen kann, er sei mit ihr verbunden.

8 18 20 23. Die Mehrzahl der Griechen unterscheidet noch genau כְּרֵתִי und פְּלֵטִי; dies war mir („Assimilation im AT.") ZAW 1908 noch entgangen. Fremde Volksnamen sind demnach in dem Wortpaar nicht nachzuweisen, sondern gute semitische Wortsippen; über die Bedeutung: „Gebannte und Geflüchtete" gibt es nur Vermutungen.

8 17 20 25. Die Identifikation des Aḥitub mit dem in I 14 3 ist trotz der Schwierigkeiten, die durch sie entstehen, allgemein üblich. Nur auf Grund der Namensgleichheit kann sie nicht behauptet werden, denn Aḥitub tritt hier wie dort, ja nirgends handelnd auf, um als der nämliche

---

selbe Verf. sonst (15 18) anders von ihnen spricht. Als subj. genügt an sich כָּל־הַגִּבּוֹרִים, inkl. Joab.

[1] CORNILL, Zur Einleitung in das AT, S. 4; מזכיר hätte so leicht zum schriftlichen Berichterstatter werden können, wie schon früher nach II Reg 18 18 vermutet worden ist. Die Qualifikationen zu ägyptischen Staatsämtern (E. MEYER, G. Alt. I, 2, S. 184) scheinen nicht vergleichbar.

erkannt werden zu können; die Namensgleichheit könnte also recht wohl zufällig sein. Daß dem bisher noch nicht näher getreten wurde, ist wohl noch einer letzten Nachwirkung der Vorstellung von einer Priesterdynastie zuzuschreiben; solange die Überzeugung herrschte, die Oberpriester stammten alle vom gleichen und einen Hause ab, mußte jener Ahn Aḥitub mit diesem identisch sein. Sobald die Vorstellung einer einheitlichen vorköniglichen Priesterdynastie der Israeliten aufgegeben wird, ist auch Platz für zwei Aḥitub, einen in Nob I 22, einen in Silo. Daß letzterer einen Sohn Aḥija, jener einen Sohn Aḥimelek hat, fällt nun um so weniger auf.

Çadoq, erst unter Salomo Oberpriester, zeigt die obere Altersgrenze der Liste.

In einem Atem leitet der Satz zu den Söhnen Davids über, so daß der Sinn entsteht, auch die Kreti-Pleti waren כֹּהֲנִים[1] 8 17. Die gewöhnliche Lösung der Schwierigkeit, für וְהַ nach 20 23 עַל zu korrigieren, weil auch I Chr 18 17 so hilft (Trg. Peš. Vlg.), ist methodisch nicht rätlich; עַל hat ע vielleicht vom vorherigen יד; es wiederholt sich vor Pleti nicht. Man müßte annehmen, daß hinter יהוידע ein stat. cstr. ausgefallen ist: ראש, wovon Chr im nächsten Satze רָאשִׁנִים bringt. Vielleicht wurde es in ר abgekürzt und dies zu ו verlesen. Natürlich bleibt das unsicher.

Aber die größte Verlegenheit entsteht durch כֹּהֲנִים selbst. Chr hat den Satz anfänglich übergangen; bez. da er einer der jüngsten Zusätze ist, hatte er vielleicht noch nicht Unterkunft gefunden in dem Exemplar, das als Vorlage der Chr diente. Das präd.: „waren die ersten zur Verfügung des Königs" gehörte in Chr also zu dem subj.: Benaja und Kreti-Pleti; dieser Satz beruht auf I Reg 2 25 34. Durch Vergleich der Zeugen drang später ein Stück des Satzes über die Königssöhne, nur das subj., in Chr ein. Dadurch ist der Schein entstanden, Chr habe כֹּהֲנִים durch jenes präd. ersetzt. Das ist wenigstens nicht zu erweisen. LXX haben aus den Priestern αὐλάρχαι gemacht, und ähnliche Versuche wollen bis zu KÖHLER, B. G. d. AT, und EHRLICH kein Ende nehmen. 8 18 deckt sich mit 20 26 in der Angabe, daß Leute aus verschiedenen Geschlechtern zu priesterlicher Funktion berechtigt, also auch in priesterliche Einkünfte eingesetzt, kurz den Jerusalemer Berufspriestern gleich-

[1] Dies liegt auch der Deutung αὐλάρχαι zugrunde (Sam), während LXX Chr διαδοχοι του βασιλεως haben. — Tabnit-Inschr. 1 und 2 redet nur vom Staatsoberhaupt. Sollte dies auch die Meinung unseres Satzes sein, daß mit der Königswürde Priesterrang verbunden war und blieb?

gestellt oder geradezu eingeordnet waren. Wenn der König das einigen seiner Söhne überweist, so muß die Priesterwürde etwas Erstrebenswertes und der Priesterstand durch sie zu beaufsichtigen gewesen sein, auch wenn sie nicht die Vorstandschaft einnahmen. Unter dem unbekannten Ira stellt man sich am leichtesten einen Mann vor, dem David verpflichtet war, und den er durch die Stellung zugleich an sich fesselte.[1] Ein Sohn, den David unter den כֹּהֲנִים unterbrachte, kann etwa jener Kaleb gewesen sein, den Mas. כלאב II 3 3 schreibt, und der Davids Verbindung mit den Kalebitern (I 25 3) von seiner Mutter Abibaal aus gedient hatte. Hatte er sich dort bewährt, konnte die Wahl des Vaters auch, um sich der Priester zu versichern, auf ihn fallen. Die Stelle lehrt zum mindesten, daß die Priesterwürde an Davids Hof nicht exklusiv an die Bedingung der Erblichkeit geknüpft war. Es ist damit vereinbar, daß in der Regel der Gilde nur solche angehörten, die durch Verwandtschaft sich gegenseitig Verschwiegenheit, Überlieferung der Bräuche und Regeln etc. garantierten. Denn anders ist im alten Orient die Ausübung eines Berufs und die Heranbildung seines Nachwuchses damals noch nicht denkbar. Die Angehörigen des Berufs fühlen sich infolgedessen auch als die Alleinberechtigten und trachten danach, durch öffentlich anerkannte Hausgesetze das Eindringen fremder Elemente zu verhindern. Allein wie hätten sie damit schon bei David und Salomo durchdringen sollen, die erst die Existenzbedingungen ihrer ganzen Gilde schufen? Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß das Hausgesetz dem Buchstaben nach bereits galt und eingehalten wurde: David hätte sich nur ausbedingen müssen, daß der Vorstand der Gilde dann und wann Männer adoptierte, die ihm David präsentierte; vor dem Gesetz waren sie dann Priestersöhne. Der Konflikt unserer Stelle mit dem aaronitischen Hausgesetz schwindet dadurch auf ein Geringes zusammen; dies Geringe aber sollte nicht durch Gewaltstreiche an dem Worte כֹּהֵן in Abrede gestellt werden.

Unter Salomo rücken Angehörige der jüngeren Generation ein (I Reg 4 2—6):

1. Azarja für Çadoq II 8 17 20 25.

2. Zwei Korrespondenten, mit bestens akklimatisierten Namen, füllen die von Sarsa versehene Stelle aus 8 12 20 25.

3. Ein anderer Azarja (?), Sohn Natans, würde (4 5) die politische Rolle des Propheten Natan in I Reg 1 bestätigen, wenn es feststünde,

[1] Ira erscheint wie als כֹּהֵן so als גִּבּוֹר 20 26 23 38.

daß er dessen Sohn ist. Wahrscheinlicher ist er der Sohn eines mit Salomo eng verbundenen Bruders und erst in Salomos späterer Regierungszeit zu Amt und Würden gelangt (II 5 14); er wird mit einem hohen Haus- und Staatsamte bekleidet, von dessen Inhabern wohl in erster Reihe Zuverlässigkeit verlangt wird.

Ein weiterer „Sohn des Natan" steht in enger Verbindung mit dem Könige v. $_5{}^b$. Die unmittelbare Nachbarschaft macht es wahrscheinlich, daß er der Bruder des Vorigen, also ebenfalls ein direkter Davidide, ist. כֹּהֵן ist sein Amt nicht, da die Priester schon vorher genannt waren; es ist aber auch nicht appos. zu נָתָן, um diesen von dem vorigen Natan zu unterscheiden, da der Titel durch den Art. mit ihm verbunden sein müßte; vielmehr ist es ein, von LXX nicht durchweg bestätigter, unbefugter Zusatz, lehrreich deshalb, weil er einen Natan, der später immer נָבִיא heißt, hier noch in dem Berufe zeigt, den dieser geschichtlich ausgefüllt hat. Da hier zwei Natan verwechselt sind, darf man fragen, ob nicht auch in I Reg 1 $_{8-27}$.

4. אֲחִישָׁר als „Minister des kgl. Hauses" 4 6 läßt sich ebenfalls als treu ergebener Davidide vorstellen; אלישמע (= אלישוע) II 5 15 f.?

Aus der älteren Generation verbleiben:

1. Jošafat II 8 16 20 24$^b$;
2. Benaja II 8 18 20 25; in Reg unmittelbar hier Jošafat; hier עַל־הַצָּבָא.
3. Adoniram II 20 24$^a$; in Reg als letzter.

5. Hieran schließen wir Davids Familie (vgl. I 25 43 f. oben S. 144).

## Liste A. Der Haushalt in Hebron 3 2–5 = I Chr 3 1–4.

Nicht nur eine Unter-, auch eine Überschrift findet sich: David wurden zu Hebron an Söhnen geboren . . .; בָּנִים erkennen wichtige griechische Hdschr. nicht als das oder wenigstens nicht als das ganze subj. an, sie setzen die Zahl sechs hinzu.[1] In Mas. ist sie aber nicht infolge unbekannter Ursache weggefallen, sondern die unter der Sechs inbegriffenen sechs Namen selbst vervollständigten den Satz. בָּנִים wird daher als präd. nom. angesehen werden müssen. Die Liste wächst aus dem erzählenden Satze heraus, oder vielmehr ein Satz ist als Liste gestaltet.

Fertig wurde die Überleitung zur Liste jedoch erst spät. MOSIMAN[2] geht, wie gewöhnlich geschieht, von der Vorstellung aus, Chr habe die Vorlage in Sam benutzt und im Bedarfsfalle abgeändert. Daß Chr dies „des neuen Zusammenhangs wegen" getan, ist aber mißverständlich; in Sam besteht keiner. Die Überschrift I Chr 3 1 ist nach anderen Stellen

[1] In Chr erst in der Unterschrift 3 $_4{}^a$.

[2] Eine Zusammenstellung usw. Halle, Diss. 1907, S. 26.

der dortigen Tabellen, z. B. 2 50, geformt; auch 2 25 42 stehen näher als II 3 2. Erst von den Einzelnamen an befolgte Chr jene Vorlage.

Daß aber Sam für sich allein die heutige Form der Überleitung immer besessen habe, daran läßt schon der Vergleich zwischen ולד(וד) (וַיִּוָּלֶד) Sam und (ג)ולד(לו) Chr zweifeln. בנים, in Chr präd. und der Satzform gemäß vor ילד gestellt, läßt die Namen der Liste als subj. erscheinen. ויהי, das die Namen in Sam von וַיִּוָּלֶד trennt, fehlt ohnedies in Chr; Sam fehlt aber im Verb selbst וַ, und auch גולד Chr entspricht graphisch eher ג denn וַ, וַ denn יִ. Man kehrt daher am besten zu pf. Qal zurück וַיָּלֶד[1] wozu Davids Frauen subj. gewesen sein müssen. Erst nach ihnen hatte der ursprügliche Zusammenhang die Söhne aufgeführt; daher brauchte in der Einleitung zu diesen der Vater nicht mehr genannt zu werden; es genügte

וַיָּלֶד לוֹ בְּחֶבְרוֹן

Von dieser Gestalt der Überleitung lassen sich Sam und Chr gleichmäßig ableiten. Auch hier zeigt sich, wie spät in Sam der Text zu seiner jetzigen Gestalt gelangt ist. Als obj. von ילדו folgten die Söhne. Die Ordnungszahlen und deren Äquivalente aber, in Chr graphisch teils abweichend, teils wenigstens ohne cop. wiedergegeben, lassen sich zwar als Liste und Teile einer Tabelle begreifen, nicht aber als Satzteile. Die Namen samt der Überleitung sind zwar zu einem Satzgebäude zusammengefügt worden, aber die Zahlen durchbrechen ihn parenthetisch wie ehemalige Marginalien.

Der Überleitung ist die Unterschrift so ähnlich, daß auch sie für eine Abwandlung jener gehalten werden darf. Ihr יֻלְּדוּ ist schwerlich etwas anderes als jenes יֻלַּד־וּ und letzteres stand ohne obj. wie Gen 6 4. לְדָוִד II 3 5 ist wie oft aus לוֹ — so noch in Chr — geändert. Andernfalls wüßte man nicht, weshalb Chr an die Stelle des Namens ein pron. gesetzt haben sollte.

Dadurch daß der gleiche Satz als Über- und Unterschrift verwendet worden ist, bestätigt sich sein — im Verhältnis zur Tabelle — späterer Ursprung. Darin, daß in beiden Satzgestalten גולד, Ni. als präd. formuliert wird, ist Chr folgerichtig vorgegangen, gewährleistet dadurch dem Ni. aber noch keine Ursprünglichkeit. Die Satzkonstruktion:

„Dies sind die Söhne Davids gewesen, welchem in Hebron geboren wurde — der erste — Amnon“ usw.

macht auch gewiß keinen natürlichen Eindruck. Festen Anschluß hat

[1] Gegen Driver, Notes ... Samuel², S. 246.

die Unterschrift in Chr an das Vorausgehende auch nicht. So gut, wie der Satz auf die bisher aufgezählten Geburten bezogen wird, könnte er auch andere einzuführen bestimmt gewesen sein; man denkt dann an II 5 14–16, wo Sam die zweite Hälfte der Familienliste folgen läßt.

Jedenfalls läßt sich die Überschrift I Chr 3 1a gar nicht, die Unterschrift v. 4a auch nur ohne durchschlagende Gründe auf II Sam 3 2a 5b zurückführen. Alle drei machen eher den Eindruck von Varianten, die unabhängig voneinander hinzugesetzt sind; im Selbstverständlichen kongruieren sie, aber nicht darüber hinaus. Sie würden bereits aus dem Stadium der Bearbeitung der Liste stammen. Dazu dürfen wir auch gleich das auf die Überschrift folgende וַיְהִי vor Glied I rechnen (nicht in Chr), das den erzählenden Ton bis in die Liste selbst hineinträgt und die Überschrift als geschlossenen Satz zu lesen nötigt.

Dazu kommt endlich:

a) als Erstgeborener wird Amnon genannt; es ist nicht einzusehen, warum er nicht schon in Çiqlag geboren sein sollte I 27 3b 29 3 6 8, wo sich David längere Zeit aufhielt und wohin er Amnons Mutter bereits mitbrachte 30 3 6 19. Die Überschrift scheint die Söhne nur summarisch als die eine Gruppe seines Haushaltes einzuführen: die Prä-Jerusalemiten, besondere Umstände gleich des ersten Gliedes ignoriert sie.

b) die Liste der Söhne unterbricht die Erzählung von der Rivalität zwischen dem nördlichen und südlichen Königreiche gelegentlich des Ausdrucks בֵּית דָּוִד, den sie erklären will. In dem Ausdruck ist בֵּית schon angezweifelt worden, weil man sein allmähliches Vorrücken in dem Verse 3 1 noch ganz gut nachweisen kann. Der erste Satz in 3 1 kann im Original gelautet haben: der Krieg wurde langwierig zwischen dem Hause Sauls und David. Haus bedeutet die Erben, eventuell einschließlich der Sippe, die den Throninhaber vor sich herschob. Im Gegensatz dazu ist David der einzelne, die Persönlichkeit, auf der bei ihm alles ruht.[1] Dieser Gegensatz beruhte auf den tatsächlichen Verhältnissen; es ist sehr gut möglich, daß der Satz unmittelbar aus diesem Gegensatz geflossen ist. Dann wäre die Tabelle an unserer Stelle erst durch die überarbeitete Gestalt des Satzes ermöglicht worden.

Aber nehmen wir an, בית sei ursprünglich, so stellt sich auf jeden Fall heraus, daß בֵּית in der Liste anders interpretiert wurde, als es geschrieben worden war. Denn jene kann sich nur unter der Voraussetzung anschließen, daß בית ausschließlich oder vorzugsweise die Familie be-

[1] Trotz I 22 1.

deute. Aber nicht sie hat den Krieg gegen das Haus Sauls betrieben, sondern David mit seinen Truppen, unter welchen einige Verwandte Davids, aber nicht die nächsten, die man erwarten sollte, eine Rolle spielen. Sie verdanken ihre Bedeutung offenbar nicht ihrer Verwandtschaft, sondern ihrer Tüchtigkeit. Wenn בית in 3 1 echt ist, muß es überall gleichmäßig die Hausmacht, ja geradezu den Staat bedeuten; das kann es auch. Aber das Band zur Liste der Söhne ist damit abgerissen.

c) In II 5 5 wird Egla[1] als Davids Gattin bezeichnet, obwohl es die andern Frauen nicht minder waren. אֵשֶׁת ד״ ist wieder einmal aus אִשְׁתּוֹ — so Chr — ausgebaut. Das suff. wächst mit dem folgenden, in Sam nicht anerkannten ששה als dessen cop. zusammen. Das müßte dann den Namen des Gatten, den Egla vor David geheiratet hatte, enthalten. Irgendeine Vorgeschichte[2] ihrer ehelichen Beziehungen wäre jedenfalls das Einzige, das, wie in v. 3, angeführt zu werden verdient hätte, — vgl. (אִ)שְׁיָהּ I 14 49. Der alte Midrasch, Egla sei aus Sauls Hause gekommen, braucht deshalb freilich noch nicht wahr zu sein.

Die Liste geht von der Voraussetzung aus, jeder Sohn habe eine eigne Mutter gehabt. Erforderlich ist jedoch dies nicht, angesichts eines $7^1/_2$ jährigen Aufenthalts in Hebron. Schon deshalb ist es nicht nötig, daß David zwei Gattinnen אביגיל 3 und אביטל 4 nebeneinander gehabt habe.[3]

Damit ist nicht in Frage gestellt, ob die ursprüngliche Liste überhaupt Mütter verzeichnet habe; nur ob die Mütter alle richtig überliefert sind.

d) Auffallen muß jedoch, wenn die zwei ersten Mütter und die letzte mit ל distrib. eingeführt werden, dazwischen aber drei in einer Reihe als gen. hinter בֶּן־. Einen rechtlichen Unterschied in der ehelichen Stellung der Frauen kann dies nicht besagen, kann aber die verschiedene Bezeichnungsweise der Abstammung in zwei verschiedenen Zeitaltern sein. An der Spitze der mit בֶּן־ eingeführten Gattinnen steht eine wirkliche

---

[1] Ḫaggit 3 4 nicht!

[2] Vgl. Driver, Notes on . . . Samuel² z. d. St. Läßt man die Apposition „Frau Davids“ wie sie lautet, so bedeutet sie, daß Egla das nicht immer war; sie hat als אמה anfangen und sich von da durch einen Akt kgl. Wohlwollens zur אִשָּׁה aufschwingen können.

[3] Der Name lautet Mas. Abigail, Abigal, woraus LXX Abigaja machen. Es liegt nahe, beide zu identifizieren, und die für Frauen ganz ungeeigneten Namen: Vater des Jubels, Vater des Taus auf die Form: mein Vater ist Baʿal zurückzuführen; ähnlich wohl Ḫamital.

Prinzessin aus dem Auslande, also so etwas wie eine „ebenbürtige" Ehegenossin. Ihr folgend, wird noch eine, — in Mas. zwei — Mutter wie sie eingeführt, offenbar in Nachahmung der vorigen Zeile. Die dativische Einführung der ersten, zweiten und letzten Mutter sieht daneben „bürgerlich" aus. Die Regel ist, daß hinter בֶּן der Vater genannt wird; davon können höchstens Fürstenfamilien eine Ausnahme bilden, in welchen die Vaterschaft jenseits der Diskussion steht, die Mutterschaft aber für Viele wichtig ist, die es mit der Umgebung eines Thronfolgers halten wollen. Mithin darf man den Stil der zwei bis drei im Innern der Liste zusammenhängend angegebenen Mutterschaften für dynastisch halten und aus der Zeit des vorexilischen Königtums ableiten; die außen um diesen Kern gelagerten Angaben über Mütter sehen jedoch jünger aus und passen in eine Zeit, die in Davids Persönlichkeit und Menschentum den Helden des Volkstums und der ererbten Religion feierte, ohne noch von seinen politischen Errungenschaften zu zehren.

e) Als eine vereinzelte Verwilderung in Chr ist allgemein das ל vor אבשלום erkannt; es ist Assimilation an לאביגל.

f) In Sam wird der erste Mann der Abibaal angegeben, die Heimat „Karmel" bezieht Sam auf ihn, Chr auf die Frau. Sam lautet wie I 30 5 II 2 2; von diesen Stellen ist 30 5 f. wahrscheinlich eingelegt, die Echtheit von II 2 2 dagegen wahrscheinlich. Diese Stelle ist das Muster schon für II 3 2 gewesen, das auch in Chr befolgt worden ist. Über

אביגיל jedoch

wurde dort אשת נבל

übersehen. Nach diesem Ausfall wurde הַכַּרְמְלִי in Chr von היזרעאלית aus sozusagen von selbst in fem. gesetzt; und LXX folgen nach.[1]

g) Die Hinzufügung der Mutter II 3 3 leitet MOSIMAN a. a. O. einleuchtend aus Verdoppelung der Buchstaben לאב(כָ) ab.[2] Damit war eine dativische Einführung von Müttern nahegelegt, schon in 2 und nachher in 5; sie dehnt sich in Chr sowie LXX Sam auch auf die vorletzte Mutter aus, 4. Dies kann ein älterer Zustand, das dortige בֶּן Sam Mas aber Angleichung ans Vorausgegangene sein.

h) Dagegen bedient sich Chr der „bürgerlichen" Nennung einer Mutter auch in v. 5, wo die ersten vier in Jerusalem gebornen Söhne

---

[1] Trotz LXX wissen wir nicht, ob die Frau gleich ihrem Gatten von Karmel stammte. Von hier aus erhebt sich ein Einwand sogar gegen היזרעאלית 3 2.

[2] Den entgegengesetzten Weg schlägt DRIVER ein, a. a. O.: Der Name habe sich an die folgende Buchstabengruppe angeglichen; oder soll gar der Name des Sohnes wie כל(א)בינל aussehen? Das wäre Kalb-ili, aber ohne Mutter.

(II 5 14) der Batseba gutgeschrieben werden. Der Zusatz erscheint als ein nachträglicher, weil er nur in einem Zweige der Überlieferung auftritt, sodann, weil es sich mit der Überlieferung II 12 nicht vereinigt, daß Salomo ihr vierter Sohn gewesen sein sollte. Wie aber die Söhne geordnet sein sollten, wenn nicht nach dem Alter, und daß etwa jüngere leibliche Brüder Salomos in der Liste diesen vorangehen durften, läßt sich nicht vorstellen. In I Chr 14 4 fehlt die Bemerkung über Batseba; ebenso in Peš. zu I Chr 3 5.

Die letzte, schon zu Liste B führende Beobachtung gehört noch in den Zusammenhang, in welchem sie hier vorgetragen wurde. Es kann demnach nicht daran festgehalten werden, daß die älteste Gestalt der Liste zu jedem Sohne den Namen seiner leiblichen Mutter eigens angeführt hat. Es scheinen mehrere, unter sich nicht ganz einige und auch nicht immer bestunterrichtete, Hände, die hierfür gesorgt haben. Von den Personalien der Mütter sieht nur das über die hochgeborne Mutter des Absalom Angegebene ursprünglich aus.

### 1. Familienliste Davids 3 2—5

Zu Hebron aufgezogene Söhne ‹ ›:

‹als sein Erstgeborner› Amnon — von Aḥinoʿam ‹aus Jezreel›
3 ‹und als dessen Nächster› Kilâb — von Abibaal ‹der ehemaligen Gattin Nabals aus Karmel›
‹und der Dritte› Absalom — der Sohn der Maʿaka, Tochter des Königs Talmaj von Gešur
4 ‹und der Vierte› Adonja — der Sohn Ḥagits
‹und der Fünfte› Šafatja — von Abibaʿal
5 ‹und der Sechste› Iitram — von Egla ‹der ehemaligen Gattin des ?›

‹diese› gebaren David ‹zu Hebron› . . . . .

I. Amnon,[1] hat wahrscheinlich allein den Vorzug, aus einer rein judäischen Ehe zu stammen. Denn Maʿaka ist Ausländerin, Abibaʿal dem Namen nach eher Kanaanäerin, Witwe eines Kalebiters; von Ḥagit und ʿEgla (in Chr [LXX] defektiv geschrieben) kann man die Herkunft nicht näher angeben, s. aber Nr. IV.

בְּכוֹרוֹ; Chr הַבְּכוֹר; Or. durch Reduktion wie Chr, denn ה kann in Sam zu ויהי erweitert worden sein.

[1] Name wie עֶבְרוֹן; da אמן in mehreren Wortbildungen (I 2 35 II 4 4) von der Nachkommenschaft und ihrer Pflege ausgesagt wird, scheint „Wärter" als Bedeutung beabsichtigt; der älteste wartet frühzeitig jüngere Geschwister.

II. Kilab, immer mit Dehnungs-א in Tonsilbe geschrieben. Dieser Sohn der Witwe eines Kalebiters führt den Namen offenbar mit Absicht, um eine Verbindung des Vaters mit dieser Sippe aufrecht zu halten.[1]

Er heißt מִשְׁנֵהוּ; Suff. müßte wie in בְּכוֹרוֹ auf David bezogen werden nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch von מִשְׁנֶה; II Chr 31 12 I Sam 23 17 Jos 8 32 Dtn 17 18 wird der מִשְׁנֶה vom ersten aus gezählt und nach ihm genannt; so demnach auch I 8 2 17 13. Diese Zählung ist aber wieder unter Stiefbrüdern unwahrscheinlich. Aus der Verlegenheit führt Chr: שֵׁנִי ein zweiter. Es schadete aber nichts, wenn das Ordinale den Artikel hätte, so Nr. 3—6 in Chr. LXX haben Beruf gefühlt, ihn einzusetzen. Wer aber textkritisch verfährt, kann nur urteilen, daß in dem artikellosen שֵׁנִי eine letzte Spur davon vorliegt, daß die Aussprache der Zahlen in unserer Tabelle lange Zeit nicht fixiert war. Sie müssen ehedem statt durch Buchstaben, durch Ziffern ausgedrückt gewesen sein.

III. Absalom, LXX plene: Αβεσσαλωμ. Der Großvater תַּלְמַי (Lidzbarski, Hdb. d. nordsem. Epigr., I, S. 386) hat dem Enkel den wichtigsten Bestandteil des Namens vererbt: ת syrisch = שׁ hebr. in שׁלם.

IV. Adonia, bedeutet in seinem Namen eine Union zwischen (dem kanaanäischen Kult und seiner Titulatur) Adoni[2] und dem Jahwismus. Dieser Kult ist nach seinem Anhänger Obed-„Edom" aus Gat II 6 10f. gekommen, dem Vororte von Çiqlag. Ḥagit scheint jedoch nicht zu Davids ersten Frauen zu gehören. Die Heirat mit ihr bedeutet also die Beibehaltung guter Beziehungen mit Gat von Hebron aus.

V. Šefat-ja zeigt in seinem Namen, daß der Vater in Jahwes Namen Recht spricht. Er hat diese Funktion bei seiner Anhängerschar schon

---

[1] Die Varianten Daluja und Daniel I Chr 3 1 wollen beschönigen, daß ein Sohn Davids einen Namen führte, der in Unehren gedeutet werden konnte, sei es nun: der Hündische, oder der Tolle; Nöldeke, ZDMG 40, S. 164, Anm. 1. Eine andere Variante Αβία (bei Field) deutet Friedländer (Die in den Namenlisten der Chronik enthaltenen Namen, S. 20) als בלאב ba'al-ab, das, umgestülpt und mit Jahwe statt Baal gesprochen, Abjah ergibt und graphisch dem כלאב so nahe wie möglich kommt. In II Sam 3 3 I Chr 3 1 folgt auf den Namen des Sohnes ל distr., dies konnte leicht zu אֵל erweitert werden; der Name ließ sich mit diesem Zusatz als כְּלְבֵ־אֵל auffassen, Lidzbarski I, S. 296; als diese Benennung einen heterodoxen Klang bekommen hatte, mag sie in Daluja umgeformt worden sein. Aber auf diesem Wege läßt sich nur die genannte Variante ableiten; nicht jedoch läßt sich irgend wahrscheinlich machen, daß der Sohn wirklich כלבאל geheißen habe. — Einen Roman über Kil'ab findet man bei Marquart, Fundamente, S. 25f.

[2] Adonis ist Würdebezeichnung, daher auf verschiedene Gottheiten anwendbar; immerhin wird, wenn sie in dem Namen Adoni-Jah dem Gotte der Lade beigelegt wird, dessen Kult den Leuten mundgerecht gemacht, aus deren Sprache die Würdebezeichnung stammt, hier also wohl den Jebusitern, die in Jerusalem weiter wohnen blieben, als den Vertretern der kanaanäischen Sprechweise am Orte.

I 30 25; aber so, daß sie eine öffentlich anerkannte ist II 4 12, erst in Hebron; ob sie auch in 8 15b für ihn in Anspruch genommen wird, kann hier nicht erörtert werden.

VI. יתרעם hat seinen Namen unter dem Einfluß altarabischer Vorstellungen; da seine Mutter עגלה an den König von Moab עֶגְלוֹן erinnert Jdc 3 12ff., könnte man vermuten, daß die guten Beziehungen zu diesem Lande I 22 4 von Hebron aus weiter gepflegt worden sind; der Sieg 8 2 scheint ohnehin zu unblutigen Bedingungen geführt zu haben.

Soweit die sechs Söhne für uns noch etwas Greifbares werden können, füllen sie die Zeitspanne in Davids Leben, der sie durch den Platz der Liste im Sam.-Buch eingeordnet sind; sie kann auch auf alten guten Nachrichten beruhen. Aber nicht im Strome der Haupterzählung ist die Liste auf uns gekommen, sondern sie ist ihm erst an einer relativ passenden Stelle eingegliedert worden.

An Liste B tritt wiederum eine Überschrift und eine selbständige Unterschrift auf. Jene hat den größten Umfang in I Chr 14, wo ihr letztes Stück als Rel.-Satz gestaltet ist: (Die Kinder,) welche ihm in Jerusalem gehört haben. Dieser Satz ist eine Halbheit. Er kann notdürftig so verstanden werden: die Kinder, die er vor Jerusalem noch nicht gehabt hatte, sondern erst in Jerusalem. Er umgeht aber die bestimmte Behauptung, daß sie alle in Jerusalem geboren worden seien. Das kann so aufgefaßt werden, als wisse der Vf. von Davids Nachkommen Genaueres, als andere Leute und als er mit Rücksicht auf die andern Leute sagen wolle. Aber mehr Berechtigung hat doch der Eindruck, daß der Vf. des Satzes sich kein bestimmtes Urteil darüber zutraute, wo die folgenden Söhne geboren waren. Daß David in Jerusalem alle um sich hatte, konnte er mit mehr Sicherheit sagen; das war eine Aussage über einen längeren Zeitraum, die schon dadurch mehr Aussichten hatte, irgendwie das Richtige zu treffen.

Seine Zurückhaltung erklärt sich, wenn er nicht auf 3 5 fußte; denn dieser Satz hätte ihn seines Zweifels überhoben. Das dortige נוֹלְדוּ oder יֻלְּדוּ oder יִוָּלְדוּ — würde in jeder Aussprache die Halbheit beseitigen, an der die Fassung I Chr 14 leidet. Die größere Bestimmtheit von I Chr 3 scheint daher das Endergebnis fortschreitender Gestaltung des Einleitungssatzes.

Die ältere nominale Fassung desselben schwankt zwischen הַיְלוּדִים Sam und הַיְלוּדִים I Chr 14 4. Von beiden Formen ist die zweite diejenige, welche eine Aussage über den Geburtsort zur Hauptsache macht, da „in Jerusalem“ mit Notwendigkeit als Ortsumstand dazutritt. Gerade dies

wird durch den umständlichen Rel.-Satz in I Chr 14 halb zurückgenommen, weil der gewissenhafte Vf. auch nicht mehr sagen will, als ihm seine Quellen an die Hand geben.

יְלוּדִים wird Ex 1 22 von denen gebraucht, die ins Wasser geworfen werden sollen; Jer 16 3 stehen die יְלוּדִים neben ihren Müttern und Vätern; schon die Voranstellung der Mütter läßt auf ein Lebensalter schließen, in welchem sie noch mehr auf die mütterliche Hilfe angewiesen sind; neben diesen beiden Stellen kann Jos 5 5, wo die Aussprache überdies bezweifelt wird, nicht soviel wiegen, daß die eben ermittelte Bedeutungsnüance für II 5 14 ausgeschlossen würde. Vielmehr heißen die nachbenannten Söhne ילודים im Gegensatze zu den älteren, welche ihren Müttern schon — von einer gewissen Altersgrenze an — entwuchsen: die kleineren, noch kindlichen Söhne. Kam ein Brustkindchen aus Hebron mit, als David die Residenz nach Jerusalem verlegte, so ist es noch mit in die Reihe der in Jerusalem aufgezogenen Söhne gerechnet worden. Der Ausdruck schafft eine familienrechtlich-rituelle Kategorie und ist ein vollständiger Begriff auch ohne hinzutretende Ortsangabe.[1]

Den Gegensatz bilden die zu Hebron aufgezogenen Söhne. Oben (S. 157) wurde bezweifelt, daß David erst in Hebron begann, Söhne zu bekommen; auch schon in Çiqlag war Zeit dazu gewesen. Vom historischen Standpunkt ist die in II 3 2 hinsichtlich des Geburtsortes liegende Behauptung also unwahrscheinlich und darf für spätere Folgerung aus alten (schriftlichen) Daten gehalten werden. Umsomehr ist auf I Chr 14 zu achten, wo die Zuversicht, die gleiche Folgerung zu ziehen, noch fehlt.

Die Aussprache יְלוֹד verdient somit den Vorzug vor יָלוֹד und vor der verbalen. Alle drei Gestalten des Satzes II 5 14 I Chr 3 5 14 4, dazu auch II Sam 3 2 I Chr 3 1 lassen sich auf die eine vereinfachen und aus ihr ableiten בִּילוֹדֵי. Zum stat. cstr. mit בְּ vgl. G-K § 130. — Dies war eine schlichte Überschrift, die kein erzählender Satz sein wollte; die Beziehung der Kinder auf David ergab sich durch die Einreihung der Listen in Kapitel, die von ihm handelten. Da beide Überschriften konform angelegt sind, ergibt sich die Einfügung beider Verzeichnisse in Sam durch die gleiche Hand; nicht aber auch die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider Verzeichnisse.

Als Zusatz erkennt man noch לוֹ II 5 14 und I Chr 3 1 5 14 4 mit der Erweiterung לְדָוִד II 3 2 als auch הָאֵלֶּה) etc., mit הָיוּ in I Chr 3 1; mit שְׁמוֹת (Ex 1 1) II 5 14 I Chr 14 4; mit בְּנֵי דָוִיד dazu I Chr 3 1 bzw. בָּנִים II 3 2.

Außer dem Schlußsatze I Chr 3 9 „lauter Söhne Davids, nicht gerechnet die Söhne der Nebenfrauen", der noch aus II 13 um den Namen einer Tochter vervollständigt wurde und den übrigen Zweigen der Über-

[1] DRIVER, Notes,[2] S. 262 hat es gegen DILLMANN nicht schwer, der aber offenbar nicht das Dasein eines sg. יְלוֹד in Abrede stellen wollte. DILLMANN ist um die Herausstellung des rechtlichen Charakters des Ausdrucks bemüht (zu Jos 5 5).

lieferung fehlt, gibt es in I Chr 3 8 wenigstens eine abschließende Bemerkung, die nur aus einer Ziffer „neun" besteht, aber immerhin soviel besagt, daß das vorausgehende Verzeichnis vollständig wiedergegeben sei; die Anzahl ist eingehalten in I Chr 14; nicht aber in II 5, wo nur sieben, mit den vier vorausgezählten also elf, genannt waren. Der Vergleich der Namen ergibt aber, daß sich unter den ersten sieben אלישוע und אלישמע wohl zusammenlegen lassen müssen, so daß schon „sieben" ohne ausreichende geschichtliche Grundlage um der Schönheit willen aufgestellt sind. Es ist insofern wertvoll, daß schließlich einmal eine Summierung „neun" vorgenommen worden ist, als dadurch späteren Vermehrungen, allerdings schon nicht mehr allen, ein Riegel vorgeschoben wurde; s. S. 162.

Die Gesamtsumme der in Hebron und in Jerusalem aufgezogenen Söhne ergibt in keiner Weise eine hl. Zahl; auch entsprechen sich sechs und zehn nicht so, daß daraus auf eine einheitliche Aufstellung beider Reihen geschlossen werden könnte.

In I Chr 3 ist Liste B ein Bestandteil von Davids Jerusalemer Hausstand II 5 13ff. Oben erhob sich die Frage: Ist eine Liste für II 3 und 5 in zwei Teile geschnitten worden? Der zweite Teil erscheint allein, aber durchaus nach dem Vorbilde II 5, in I Chr 14 3–7; dort sind nur der siebente und achte Sohn nach I Chr 3 neu nachgeholt, und ein einziger Name — Baaljada — ist in dieser heterodoxen Form stehen geblieben, während sie in II 5 und I Chr 3 eine Reform erfahren hat. Im übrigen geht I Chr 14 in unverfänglichen Einzelheiten — Aussprache des ersten und sechsten Sohnes — mit II Sam 5 charakteristisch gegen I Chr 3 zusammen. Wir haben also nur I Chr 3 zu fragen, ob es unabhängig von II Sam 5 entstanden ist.[1]

Es fällt zunächst auf, daß die ersten vier als Söhne der Batseba zusammengefaßt werden 3 5. Die andern folgen in bloßer Aufzählung ihrer Namen, nur zu dem letzten wird hinzugefügt: neun. Das darf wohl gedeutet werden: weitere neun, noch neun, von demjenigen ab, bei welchem der letzte Einschnitt in die Reihe gemacht war, beim letzten Batseba-Sohne nämlich. Die Zahl neun will nicht etwa Söhne einer Mutter verbinden; sie ist eine bloße Kontrollmarke für den Kopisten oder Leser, damit unter den neun keiner verloren geht. Diese also mag ein Bearbeiter der Liste beigesteuert haben. Der or. Verfasser hatte keinen Anlaß, selbst zu seiner Kontrolle aufzufordern. Woher stammt

[1] Tabellarische Übersicht, bei DRIVER, Notes on ... Samuel[1], S. 201.

aber die Zurechnung der ersten Vier zu Batseba I Chr 3 5, wäre sie auch zum Teil falsch? Auf Sam geht sie nicht zurück. An dieser Stelle ist also bewiesen, daß die Register der Chronik außerkanonische Aufzeichnungen zu Hilfe nehmen konnten. Da I Chr 3 obendrein zwei Söhne mehr kennt als Sam, sind Gründe genug da, um sie für unabhängig von Sam zu halten. Nr. 1—5 und Nr. 7—11 des Sam bestätigt sie einzeln und in der Reihenfolge. Nur an der Form des sechsten Namens hat sich eine Verschlechterung eingeschlichen, die aber als sekundär erwiesen werden kann:

a) I Chr 14 schreibt den Namen wie II Sam.

b) auch der Name der Batseba ist in I Chr 3 5 verschlechtert, indem er dem Ausklange des einheimischen Jo-šuʿa angenähert ist.

Von da aus erklärt sich auch die einzige nennenswerte Schwankung beider Zeugen, nämlich die Unterbrechung der samuelischen Reihe durch zwei überschüssige Brüder; die Mütter standen untereinander in einer gewissen Rangordnung; um diese war Streit; sie konnte also von Zeit zu Zeit, auch noch nach Davids Tode, neu festgesetzt werden. Durch eine solche Veränderung ist die Mutter des Elifalat und Nogah, sei es gestrichen, sei es hinaufgesetzt worden. Ihr Sohn Elifalat erscheint jetzt in II Sam 5 16 als letzter; dort kann er, nach Vergleich mit I Chr 3, nachgetragen worden sein, was später wieder auf I Chr zurückwirkte. Batseba als Königin-Mutter steht voran. Die nächste im Range, wie die letzten, standen am festesten. Nur in der Mitte diente sich eine Linie hinauf oder hinab. Gab es ja außer den eigentlichen Königsfrauen noch die פִּלַגְשִׁים[1] I Chr 3 9 II Sam 15 16 16 22 20 3, deren Söhne nicht als Prinzen

[1] Die kgl. Nebenfrauen (Freund, Z. Gesch. d. Ehegüterrechts, Wiener Sitzungsber. 1909, S. 4ff.) konnten den Titel „Magd" mit Grund ablehnen; sie dienten nicht den Hauptfrauen, da der König sie nahm, ohne die Hauptfrauen zu fragen, und nicht dem Könige selbst, da er von Männern bedient wird. Die spätere Sprache schafft auch für die Hauptfrauen einen eigenen Titel מִלְכוֹת Cnt 6 8f. Nach dem gekürzten Texte gibt es nur die zwei Klassen von Königsfrauen, ähnlich Naḥor Gen 22 24. Wenn dagegen Abram und Jaqob neben den eigentlichen Gattinnen bald Mägde, bald auch noch פִּלַגְשִׁים haben (25 6 35 22 36 12), so ist der Schein eines Dreiklassensystems von Gattinnen wohl nur durch die Zusammensetzung der Quellen entstanden. Unter diesen befanden sich solche, die den Sprachgebrauch des Hofes für die Erzväter verwendet hatten und so von den פִּלַגְשִׁים ungekrönter Gatten zu reden begannen. Mit zunehmender Abschleifung des Begriffs wird er auf andere Leute von Rang ausgedehnt: Gideon Jdc 8 31; der Levit 19f. Auf Grund dieser Übersicht darf man mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß die פִּלַגְשׁ Sauls (3 7; nicht 12 8) ein Anachronismus des in der Sprache des Hofes von Jerusalem schreibenden Erzählers ist. Sie ist eine Nebenfrau im schlichten Stil des alten wohlsituierten Haushalts, aus ehrbarem freien Hause und nicht etwa eine Sklavin, die man womöglich aus dem Auslande kauft und deren Vater man nicht kennt.

zählten. Zwischen beiden Kategorien konnte doch wohl in einzelnen Fällen ein Übergang stattfinden.[1]

Als gemeinsame Quelle beider Dokumente ist hierdurch eine in den Hauptzügen nicht mehr geänderte Rangordnung der Königsfrauen ermittelt. Sie kann nicht wohl später als unter Salomo festgesetzt worden sein, der seiner Mutter natürlich den ersten Platz sicherte. In dem Maße, als die Mütter durch den Tod hinweggenommen wurden und ihre Söhne zu einer eigenen Existenz gelangten, nahm das Interesse, die Rangordnung der Mütter zu ändern, ab. Als Dokument wird die Reihe zunächst noch nicht bestanden haben, nur als ein, beim Austeilen von Speisen, von Geschenken auswärtiger Potentaten eingehaltener Brauch.

Unter Batsebas Söhnen steht der Thronfolger am Ende. Selbst wenn unter den drei vorhergenannten das kleine Kind von II Sam 12 18 mitgerechnet wäre, was doch keineswegs wahrscheinlich ist, gehen dem Salomo jüngere leibliche Brüder voran oder sie sind irrtümlich als Batsebas Söhne angeführt. Was in einer Unterabteilung der Liste der Fall ist, wird im Verhältnis der Unterabteilungen unter sich kaum anders sein. Schwerlich ist Batseba die erste in Jerusalem geehelichte Königsgemahlin, vielmehr die unbekannte Mutter von (zwei oder) drei Brüdern Salomos in 5 14; ebenso können auch unter den „neun" verschiedene Brüder noch älter als Salomo sein. Nicht immer ist eben eine Rangordnung zugleich Altersordnung.

Ist aber nicht das Alter das treibende Prinzip bei der Aufstellung der Liste, so kann man kaum ein anderes ausfindig machen als das der Interessengemeinschaft, der Partei. Eine solche hat immer das Bestreben, den Ring nicht zu groß werden zu lassen, und doch so viele Stimmen zu zählen, daß sie sich gegen andere durchsetzen kann. Da bot sich als eine Formel der Abgrenzung: die in Jerusalem neu geehelichten oder wieder Mütter von Söhnen gewordenen Königsfrauen, zugleich sozial und kulturell ein anderer Menschenschlag, drücken die älteren, die aus Davids Jugendzeit da waren, eine Stufe tiefer. Sie erkennen sie nicht als gleichberechtigt an. An den Zuschnitt, den das Hofleben in Jerusalem annahm, waren eine Abibaal, Aḥino'am tatsächlich nicht gewöhnt; und so sind alle Skandale eines Amnon, Absalom, Adonja teils gewollte, teils ungewollte, immer aber willkommene Siege der Jerusalemer Partei über die unter sich uneinigen Präjerusalemiten.

[1] S. 160 Anm. 2.

Verspätet haben sich vielleicht auch letztere, in Reaktion auf die Ansprüche der Jerusalemer, zu einer Partei zusammengetan; es ist aber auch möglich, daß sie es überhaupt nicht so weit gebracht haben und nur als die der Jerusalemer Partei einzeln Unterlegenen Späteren als eine, bereits verschwundene, Hofpartei erschienen sind, weil sie durch den äußeren Umstand ihrer Geburtstage sich von den Jerusalemer Söhnen abhoben und so a potiori, der Geschichte des Hofes folgend, der Hebroner Teil der Söhne Davids genannt wurden. Damit ist die Frage nach dem literarischen Verhältnis beider Listen mit der dem heutigen Historiker möglichen Wahrscheinlichkeit beantwortet. Es ist irrig, anzunehmen, daß die zwei Teile der Gesamtliste in der Reihe erschienen sind, in der sie jetzt sowohl vereint I Chr 3, als auch getrennt II Sam 3 und 5 vorliegen; der umgekehrte Gang ist historisch zu rechtfertigen; denn aus biographischem Interesse ist sie jedenfalls nicht angeregt, aber auch nicht sicher vervollständigt — durch Teil I, in welchem die früheste uns bekannte Frau Davids, die Kinder von ihm hatte, an erster Stelle genannt wird, von der kinderlosen Mikal (II 6 23) abgesehen.

שמע, LIDZBARSKI I 378; mit dumpfem Tonvokal (nicht in I Chr 3) in der syrisch-arabischen Wüste zu Hause; von Davids Brüdern vgl. I 17 13. שׁוֹבָב(י) LIDZBARSKI I 291 nicht sicher.

נתן ist Abkürzung, der Gottesname fehlt, אֵל ist ergänzt I Chr 2 16 (Bruder Davids).

שׁלמו LIDZBARSKI I 376 aus der syrisch-arabischen Wüste.

יבחר ebenda S. 235. אלישע ebenda S. 219, 291; interessanter 209.

Auf יָפִיעַ begründet sich die Form Mefibaal 4 4 9 16 19, „Baal läßt in die Höhe wachsen", ebenda S. 289, ein ausgezeichnetes Theologumenon für den Fruchtbarkeitsgott.

Für אליפלט ist die perfektische Aussprache vorzuziehen (LXX); LIDZBARSKI I 351. Unter Davids Brüdern läßt sich Eliab vergleichen I 17 13.

Alle Namen außer נפג Ex 6 21 28 18? und נגה sind landesüblich oder doch unter den Leuten des AT anderweitig angewendet.

Religionsgeschichtlich ist בעלידע I Chr 14 5 am denkwürdigsten.

---

6. In der kleinen Liste über Sauls Hofstaat I 14 49–50 ist noch zwischen Hofhalt und Staatspersonen nicht geschieden; wie es für die Auffassung des Königtums bei den Sauliden charakteristisch ist, geht sie von der Privatfamilie ohne Pause zu dem Chef der Sippe über und

macht ihn zum Amtsträger[1] unter Saul.[2] Die Liste ist von 31 2 unabhängig, denn einen gewissen Abinadab (vgl. 17 13, ebenfalls der zweite) kennt sie nicht. Sie ist durch eine andere Überlieferung gegangen wie II 2 8ff., denn für Išbaal I Chr 8 33 9 39 hatte sie die Form Išjo[3] Mas., LXX wollten Iš-el.[4]

Saul hat seine drei Söhne 14 49 nach Jahwe, Baal und Melek genannt, ein religionsgeschichtlich merkwürdiger Fall. Zu seiner Empfehlung in streng jahwistischen Kreisen dürfte diese Tatsache freilich nicht beigetragen haben, ist aber weniger ihm als den Frauen zur Last zu legen. Wenn die Liste eine Frau Sauls angibt, Aḥinoam, gleichlautend mit Davids Gattin, so sorgt sie eben für das Mindeste, was man in dieser Hinsicht vom Könige erwartet. Riçpa II 21 fehlt. Vielleicht haben noch mehr gefehlt.[5] Es ist also ziemlich ausgeschlossen, daß Abinadab ein Vollbruder Jonatans war (gegen KBW S. 578).

Von den Töchtern gehört die letzte wohl näher zu dem letzten Sohne: Malkišua; denn LXX nennen sie Melek-el. Derartige theophore Namen sind zwar nicht für Mädchen geprägt worden, aber per analogiam konnten sie auch Mädchen beigelegt werden. Die zensierte Form heißt in Mas. Mikal,[6] sonst auch Männername. Zensiert wurde er hauptsächlich wohl, weil sie in Davids Familie eintrat. An Malkišua nahm die Überlieferung keinen Anstoß.

Die ältere Tochter „Merab" möchte man nun dem Iš-el LXX zur leiblichen Schwester geben: מרבאל LIDZBARSKI I 317. Auch zu בעל ließe sich ב nach CIS I 221 Z. 3, LIDZBARSKI I S. 239, 235, ergänzen. Es scheint, die Mütter klammerten sich so an ihre Kinder, daß sie den Gottesnamen, den sie im Gebet anwandten, gerne im Kindesnamen verewigten.

---

1 S. oben S. 153.

2 Die Deutung, daß Abner der Oheim Sauls sei, beruht auf $10_{14} = 14_{50}$ und I Chr $8_{33}$ mit I Sam $14_{50}$. Hiergegen können Jos Arch VI 6 6, der unselbständige Zusatz I Sam $14_{51}$, die undeutliche Reihe I Chr $8_{30}$ und endlich der „Johannistrieb" II Sam $3_7$ nicht aufkommen.

3 Eine, wahrscheinlich kompetente, Deutung erhält man aus I Chr $7_{6\,10} =$ Gen $46_{21}$ Num $26_{38}$: einer der mit „Gott" bekannt ist; vgl. oben אֲחִי; Išjo ist wahrscheinlich die vom Vater gewollte offizielle Form; Išbaal die familiäre; KITTEL, G. Isr. II² S. 256 A. 1. — FRIEDLÄNDER, Namen in der Chronik, S. 20.

4 Vgl. DRIVER, Notes² S. 120f. Baʿaljada, — Eljada II 5 16 I Chr 14 7.

5 II 12 8, wo mehrere Frauen Sauls vorausgesetzt werden, scheint auf realer Grundlage zu beruhen. David verfügt später II 21 8 so selbstverständlich über die weiblichen Überlebenden aus Sauls Hause, daß anzunehmen ist, er habe auch ihnen wie II 9 Versorgung gewährt; vgl. II $15_{16}$ $20_3$.

6 Aus Mika-el verkürzt; ebenso im Qoran der Name des Erzengels; Mannesname des Urenkels Sauls II $9_{12}$.

14 51 gilt als Kommentar zu der Liste 14 49ff. Die Worte נֵר אֲבִי scheinen aus der Namensform אֲבִינֵר v. 50 in der Auffassung: „Ner ist mein Vater" herausgedeutet, wozu der Name Abner aber kein Recht gibt. Den Abiel[1] bezieht v. 51 aus 9 1; dagegen bieten LXX hinter „Abner": Benjamin. Dahinter ist υἱου ἀβιηλ erst zum Ausgleich mit Mas. nachgetragen. Die ursprünglichere Gestalt v. 51 scheint demnach:

Sauls Vater Qis und Abners Vater Ner waren Benjaminiten.

Das brauchte die Original-Liste nicht hinzuzufügen. Als es aber ein Leser, der den Stammesgegensätzen schon ferner stand, hinzugefügt hatte, schien es im ganzen des über die Könige erzählenden Buches wiederum zu nichtssagend; daher wurden detaillierte genealogische Angaben hinter den wenigen Buchstaben vermutet. Der Vater Abners נֵר,[2] dessen Name vermutlich durchweg so durch Kürzung zugerichtet ist, daß man ihn nicht mehr erklären kann, galt dem Verf. von 14 51 wohl für den unbekannten הוֹד in 10 14ff. Aber demgegenüber verdient es den Vorzug, den הוֹד gleich mit Abner selbst zu verschmelzen, dessen ganzes Gehaben bis zu seinem Tode sich besser erklärt, wenn er der stets selbstherrliche Sakralvorstand seiner Sippe war, den auch Saul stets ehren und bei Laune erhalten mußte. Doch ist dies, wie von v. 51 aus nicht zu bekämpfen, so durch 14 50b an sich geboten. Damit soll nicht behauptet sein, daß die Liste 14 49f. vom Verf. der Cap. 9f. herrührt. Wenn sie deren Sprachgebrauch gelegentlich teilt, kann dies auch davon kommen, daß sie auf jene Cap. zurückblickt; R, der aus vorhandenen Einzelstücken eine Geschichte Sauls zusammenstellte, schloß sie, ohne I 15 28 31, schon hier mit den wenigen Personalien ab, deren er noch habhaft hatte werden können; nach einer älteren Vermutung ließ er deshalb den Namen des Königs zugleich sein letztes Wort sein: שָׁאוּל v. 50.[3]

## Schlußwort.

7. In den Listen begegnen die Namen Merab, Abigail, -gal, -ṭal, Eljada', Iš(b-b)šebet (II 23 8) = Iš-b?šet II, außerhalb der Listen noch Jerubbešet II 11 21, Išbošet I, Mefibošet I und II (II 21 8), Nabal I 25 und wohl auch noch Jehošu'a I 6 14, Jekonja I 6 19 LXX und Aḥitofel, welche sämtlich mit mehr oder weniger Bestimmtheit als tendenziös ent-

1 II Chr 13 2 אוּרִיאֵל aus Gib'a.

2 Palmyrenisch (Lidzbarski I S. 322) mit בל zusammengesetzt.

3 E. Herrmann, Proll. z. Geschichte Sauls, Leipzig. Diss. 1886.

stellte, baʿal-haltige, Personennamen erkannt sind. Die Wege der Änderung sind:

a) Verstümmelung;[1] Merab; s. ThStKr. 1914.
b) Substitution eines unanstößigen Wortes
   α) nach dem Klange: Abi-gail, -gal, -ṭal.
   β) nach dem religiösen Bekenntnis: El-jadaʿ (Eleʿazar? I 7 1).
c) Substitution des hl. Gottesnamens — wie in Iš-jo neben Išbaal — darf vermutet werden in Jehošuʿa, Jekonja.
d) Verurteilende Veränderung
   α) nach dem Klange: Nabal
   β) nach dem religiösen Standpunkte: Išbošet I, Mefibošet I und II, dazu wahrscheinlich Aḥitofel, Jerubešet (CLERICUS: Jerobošet) und Iš(b-b)šebet.

Diese Erscheinung wird ins richtige Licht gerückt durch die Tatsache, daß das Wort בעל in Sam geduldet ist nur:

a) in Ortsnamen II 5 20 6 2 13 23 (s. ThStKr 1913 S. 97 f.)
b) innerhalb der Heterodoxie I 7 4 12 10 28 7
c) als Bezeichnung der kommunalen Oligarchie I 23 11 ff. II 21 12.[2]

So viele Wege eingeschlagen wurden, so energisch muß die auf Beseitigung des anstößigen Wortes gerichtete Bewegung gewesen sein. In der Chronik, als dem nächst vergleichbaren Parallelwerke, und in anderen biblischen Büchern ist sie nicht mit gleicher Folgerichtigkeit aufgetreten. Das legt die Vermutung nahe, die Erscheinung sei an Sam ins Leben getreten und habe sich anderswohin mit geringerer Kraft fortgepflanzt. Fragt man nach einem besonderen Anlasse in Sam für sie, so bietet sich I Sam 7 3 f.:

„entfernt aus eurer Mitte die ausländischen Götter und Astarten."

Da entfernten die Israeliten die Baale und Astarten.

Wer aus dieser Stelle geschlossen hat, die Israeliten hätten von da ab auch die baʿalhaltigen Personennamen in ihren Familien perhorresziert, hat sich die von Samuel entfachte religiöse Bewegung in einer systematischen Gründlichkeit vorgestellt, wie sie doch nur bei — den Schriftgelehrten vorhanden war. Damit dürfte die alte, von VATKE aufgeworfene

[1] Auch Korrektur kommt in Frage; II 12 8 will CHRYS. statt בְּ יִשְׂרָאֵל lesen בְּ שָׁאוּל: beides leitet sich leicht ab aus יִשְׁבַּעַל.

[2] II 1 6 ist wahrscheinlich zu lesen: Besitzer von Pferden; die Überlieferung will: Anführer von Reitern; doch auch dieser Text wird bezweifelt. — Ein sg. („Eheherr") findet sich nur II 11 26, aber so nahe neben אִישׁ Ehemann und unter ähnlich aussehenden Buchstabengruppen, daß zu vermuten ist, das Wort sei aus Sinn für Satzparallelismus eingefügt worden und nicht in allen Zeugen anerkannt gewesen.

Frage ihrer Entscheidung näher geführt sein, die in der Regel in der atl. Textgeschichte behandelt wird. Nachdem VATKE der Behauptung VON BOHLENS soweit beigepflichtet hat, von Salomo ab überwiegen in Israel die mit Jahwe zusammengesetzten Namen, fährt er, wobei die wiederholte Unbestimmtheit der Behauptung hervorgehoben sei, fort: man änderte nach der anderen Seite (?) Ešba'al in Išbošet, natürlich in späteren Zeiten.[1] Jetzt läßt sich sagen, daß diese Änderung das Werk einer in der Textgeschichte von Sam beheimateten, hier aber auch recht lebhaften und in der Wahl ihrer Mittel vielseitigen Bewegung ist. Die Verschiedenheit der Ersatzmittel nötigt, sie als eine durch mehrere Generationen oder Phasen der Textgeschichte hindurch fortgesetzte zu denken, und damit ergibt sie sich als das Komplement der elohistischen und jahwistischen Rezension[2] zu erkennen. Es ist ein Gipfel der Bekenntnistreue, wie sie die Schriftgelehrten verstanden, daß in der Segens- und Glanzzeit der Nation das Ba'al-Wesen bis auf die letzten Spuren ausgeschlossen schien. Es ist ganz folgerichtig gehandelt, wenn in I 12 11 der heterodoxe יְרֻבַּעַל geschont würde. Denn dieser lebte nach dem Zusammenhange der ganzen Rede I 12 deutlich vor dem in I 7 erzählten Wendepunkt. Dieser Name ist die einzige Ausnahme in ganz Sam von dem sonst so unerbittlichen Purismus, und auch sie ist nicht unbedrängt geblieben, wie II 11 21 zeigt.

In BLEEKS Einl. hat WELLHAUSEN gezeigt,[3] wie gerade בשת als eine Dysphemie für den Ba'al-Namen gewählt worden ist, die ihm durch den Gleichklang des ersten Lautes doch noch nicht sonderlich nahe steht: In I Reg 11 33 18 19 25 haben schon LXX für בעל gesagt: προσοχθισμα und αισχυνη, בֹּשֶׁת als Dysphemie ist also schon den LXX vertraut. Damit ist aber für das zweimalige בֹּשֶׁת (II 11 21 23 8, Mas.: שֶׁבֶת) noch nichts Ausreichendes ermittelt. Und doch ist es möglich, Bešet nach aramäischem Lautwandel als die semitische Aussprache jenes ägyptischen Gottes der Geburtshilfe Besas aufzufassen, der weit nach Vorderasien hinein verehrt wurde und regelmäßig als eine drollige, zwergartige Mißgestalt dargestellt wird. In neuerer Zeit lenkt „Bes" die Aufmerksamkeit der Hetiterfreunde auf sich. Die Mißgestalt im Auge, konnte der Jude die Untreue gegen Jahwe kaum härter treffen, als wenn er ihrem Baal das Äußere des „Bes" beilegte. Da aber Bes(as) mit dem heimischen subst. בֹּשֶׁת ebenso schön lautlich zusammentrifft, wie der Begriff Schande, Schandfigur sein Äußeres zutreffend beurteilt, so wäre

[1] Rel. d. AT, S. 675 Anm. 3. [2] In dieser Zeitschr. 1913 S. 129. [3] S. 594.

damit das „fehlende Entwicklungsglied“ zwischen בַּעַל und בֹּשֶׁת gefunden. Die härteste Dysphemie hat nur noch die verbreitetsten Namen in Sam heimgesucht, die in den Erzählungen vorkommen; in den Listen hingegen werden uns glimpflichere Veränderungen bezeugt; es darf angenommen werden, daß auch Išbošet, Mefibošet durch jene glimpflicheren Änderungen hindurch gemußt haben, die wir am besten aus den Namenlisten ersehen, bis sie bei ihrer jetzigen Form angelangt sind.

8. Die Untersuchung hat in literarkritischer Hinsicht ergeben, daß nur der verhältnismäßig junge Erzähler I 6 seinen Text selbst mit einer Liste ausgestattet hat. Die anderen Listen I 30 27—31 II 18 2 II 8 16—18 20 23—26 3 2—5 5 13—16 14 49—50 sind als Einlagen in ihrer Umgebung erkannt und waren fast alle noch Überarbeitungen, sowie Versuchen, eine glattere Verbindung mit dem umgebenden Text zu schaffen, ausgesetzt. Daß sie länger als ihre Umgebung fluktuierender Text blieben, erklärt sich einerseits aus dem wenig belebten, gedrängten Stil jeder Liste, andererseits wohl auch aus einer ehemaligen tabellarischen Darstellung, deren unbeschriebene Lücken in der Zeile zu allerlei Zusätzen einluden.

Daß aber die älteren Erzähler, an der Spitze der des Absalomschen Aufstandes, die Liste ursprünglich nicht als Element der Darstellung verwendeten, ist bezüglich ihres Stiles eine, wenn auch nur negative, Erkenntnis. Die späteren Zeiten, welche den Originalen bei passenden Gelegenheiten die Listen einverleibten, beabsichtigen dadurch den urkundlichen Wert der Quellen zu erhöhen; sie verleihen den Originalen eine historische Bedeutung, nach der diese ursprünglich nicht gestrebt hatten. Es ist hierbei die untergeordnete Frage, ob sie dabei mit tauglichen Mitteln gearbeitet haben. Sie könnte wohl zuversichtlich bejaht werden. Denn die Listen scheinen alle auf Nachrichten zu beruhen, die auf einem von den Erzählungen unabhängigen Wege fortgepflanzt worden waren. Die Hauptfrage wird immer die bleiben, ob die späteren Zeiten mit ihrer Bewertung der älteren Erzähler als historischer Dokumente im Rechte gewesen sind. Diese Frage zu beantworten, ist man von den hier gewonnenen Ergebnissen aus noch nicht in der Lage. Jedoch liegt auf der Hand, daß jemand von Nachgeborenen als ein trefflicher Überlieferer der Vergangenheit erkannt werden kann, der für sich selbst nichts weiter gewollt hatte, als anschaulich zu erzählen, was er gehört und was ihn ergriffen hatte. Auch wenn sie zu ihrem günstigen Urteile nicht auf Grund einer allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden Kritik gekommen sind, müssen sie nicht unrettbar geirrt haben.

[Abgeschlossen den 26. September 1914.]

# Zum Text der Psalmen.

Von Prof. D. Karl Budde in Marburg.

Es ist nicht das erste Mal, daß ich zum Text der Psalmen das Wort nehme. In der Theologischen Literaturzeitung vom 24. 10. 1896 (Sp. 563f.) habe ich bei Gelegenheit der Anzeige von WELLHAUSENs Psalmentext eine Anzahl von Vorschlägen zur Herstellung des Textes gemacht; sie werden von WELLHAUSEN in seinen „Bemerkungen zu den Psalmen" (Skizzen und Vorarbeiten VI 1899) hie und da angezogen. In der Expository Times, Dezember 1896 erschien mein Aufsatz „Psalm CI" (101), ebendort Dezember 1900 und März 1901 „Psalm Problems" I und II, in denen die Schwierigkeiten von Ps 12 und 19 und die Vorlage von Ps 14 und 53 besprochen werden. Die beabsichtigte Fortsetzung mußte anderen Aufgaben den Platz räumen. Heute komme ich einer Pflicht nach, indem ich in größerem Umfang, wenn auch in möglichster Kürze, meine Ergebnisse zum Psalmentext den Fachgenossen vorlege. In C. F. Amelangs Verlag habe ich ein Bändchen erscheinen lassen „Die schönsten Psalmen, übertragen und erläutert". Natürlich ist dort ein verbesserter Text zugrunde gelegt; aber weil der Verleger keinerlei gelehrtes Beiwerk wünschte, mußte ich auf die Mitteilung der vollzogenen Änderungen verzichten. Da bat ich den Herausgeber dieser Zeitschrift mir den Raum dafür zu gewähren, und nach seiner freundlichen Zusage habe ich den Leser im Vorwort darauf vertröstet. Dem Anlaß entsprechend beschränke ich mich auf die dort gebotenen und erläuterten Psalmen; sie machen ziffermäßig ein Drittel des Psalmbuchs aus (Ps 53 eingerechnet genau 51), dem Umfang nach weit weniger, da ich zunächst des knappen Raumes, zum Teil aber auch der Wirkung wegen kürzere Lieder bevorzugt habe. Im einzelnen ist die Auswahl durch sehr verschiedene Gründe bestimmt; ich will nicht leugnen, daß hie und da auch das Bewußtsein, wirklich Förderliches neu bieten zu können, zur Entscheidung beigetragen hat.

Da ich dem Leser einen voll verständlichen und darum voll-

ständigen Wortlaut geben mußte, sind nicht selten auch kleinere Absätze, bis zur Zeile und zum Vers, ganz frei ohne positiven Anhalt für die Textkritik im eigentlichsten Sinne aufs Geratewohl ergänzt. Das bedeutet dann natürlich nur die Überzeugung von einer Lücke, in der etwa dies müßte gestanden haben.[1]

---

**Ps 1.** Dieses Motto für das fertige Psalmbuch, ganz aus der schriftgelehrten Betrachtung geflossen, trotzt allen metrischen Bemühungen; ein warnendes Denkmal metrischer Not und Kunst hat ihm einst wider Willen GUSTAV BICKELL errichtet. Man wird also gut tun, für Textverbesserung auf metrische Rücksichten ganz zu verzichten. Auch sonst findet sich wenig Anlaß, an dem überlieferten Wortlaut zu rütteln. Will man v. 2 stilistisch verbessern, so empfiehlt sich statt aller vorgeschlagenen Änderungen am ersten וְבָהּ statt ובתורתו zu lesen. In v. 4 mag das zweite לֹא כֵן der LXX hinter הרשעים ernstlich in Betracht kommen, weil sein Fortfall leicht erklärlich wäre. Aber umgekehrt wäre auch, wenn LXX zuerst Οἱ ἀσεβεῖς οὐχ' οὕτως gehabt hätte, sehr leicht verständlich, daß dem später noch ein οὐχ' οὕτως nach MT vorausgeschickt wäre. Das ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς am Ende des Verses halte ich für eschatologischen Zusatz, vielleicht entstanden durch Ausbau einer Verdoppelung von על־כן. Jedenfalls ist es unbrauchbar, auch in der unerlaubten Änderung in עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ.

**Ps 2.** Hier dürfte die spärliche Überlieferung eines ψαλμὸς τῷ Δαυίδ in $R^a$, Aldina, Complutensis das Ursprüngliche erhalten haben. Dafür darf auch das διάψαλμα der LXX hinter v. 2 nicht unbeachtet bleiben; denn סלה steht bei keinem überschriftlosen Psalm. Das מִזְמוֹר לְדָוִד dürfte dann der Schrulle zum Opfer gefallen sein, aus Ps 1 und 2 ein einziges Stück zu machen, das mit אַשְׁרֵי beginnt und schließt. Vgl. JACOB ZATW 1896 S. 163 f. — Die Vorschläge יֶהֱמוּ statt יֶהְגּוּ in v. 1 und יִתְיַצְּבוּ statt יִתְיַצָּבוּ in v. 2 mag man nach Ps 83 3 4 in Erwägung ziehen; sachlich liegt kein Grund vor zu ändern. — חָרוֹן ohne אַף ist so außerordentlich selten, daß mir וּבַחֲרוֹנוֹ in v. 5 verdächtig erscheint. Nimmt man die Kürze der Zeile hinzu — ROTHSTEINS Versuch alle zweiten Zeilen mit nur zwei Hebungen zu lesen, ist recht unglücklich — so dürfte es sich empfehlen, וּבַחֲרוֹן אַפּוֹ

[1] Bei Änderungen, die ich mit Bewußtsein Anderen verdanke, erwähne ich dies und nenne meistens den ersten Urheber, der mir bekannt ist. Nur, wo die Änderung auf Grund der Vss. vollzogen ist, lasse ich es oft bei deren Anführung bewenden. Wo beides fehlt, bin ich mir bewußt die Verbesserung zuerst vollzogen zu haben, worin ich natürlich gelegentlich irren mag.

zu lesen und dann in a etwa בְּעֶבְרָתוֹ einzusetzen. Durch verfrühtes Einsetzen von באפו wäre MT daraus entstanden. Vgl. dazu Jes 13 13, auch Hos 13 11. Sieht man von den Zeilenlängen ab, so ließe sich ובחרונו auch durch וּבַחֲמָתוֹ ersetzen, vgl. Ps 6 2. — V. 6 und v. 5 müßen durchaus ihre Stelle tauschen. V. 6 denkt gar nicht an irgend welchen Ausspruch Jahwes, vielmehr ist der Zorn selbst, mit dem er sie trifft, seine Sprache. Und andrerseits ist v. 5 gar keine Rede an die Feinde, sondern ein Selbstgespräch des Gottes, und nicht Zorn redet daraus, sondern genau das Lachen und der Spott, die in v. 4 eingeführt werden. In den Worten von v. 6 wird sich sein Spott ergehn; die Rede folgt natürlich ohne Einführung, genau wie v. 3 auf v. 2 (vgl. Hi 22 19 f.). Ein Überweiser, der hinter v. 5 den Wortlaut der Zornesrede vermißte, hat die Verse umgestellt. Alle Schwierigkeiten sind damit auf einen Schlag beseitigt; es bedarf weder der Textänderung der LXX, noch der Umstellung v. 7a. 6. 7b wie sie BICKELL und DUHM (Übers.) vollziehen. — In v. 7 wird man אל als עַל zu verstehn haben; daneben genügt der Zusammenschluß חֹק יהוה. — In v. 8 streiche מִמֶּנִּי וְאִתָּנָה; die Erfüllung der Bitte bringt erst v. 9. Der Einschub hat in LXX noch die Ergänzung σοι nach sich gezogen, dessen Aufnahme natürlich den Wortlaut nur weiter verschlechtert. — In v. 11 f. hat BERTHOLET die endgiltige Herstellung mit וּבְרַעֲדָה נַשְּׁקוּ בְרַגְלָיו gebracht.

**Ps 3 und 4.** Die beiden zu einem Liede zusammenzuschließen, habe ich ThLZ 1896 Sp. 563 vorgeschlagen, und WELLHAUSEN (a. a. O. S. 166 f.) scheint es zu billigen. Ausdrücklich nimmt er die Streichung von 3 9 als liturgischer Zusatz an. Daß es sich um einen einzigen Psalm handelt, beweist aber nicht nur die Gleichheit der Situation, sondern vor allem der schnelle Umschlag von dem Gebet des Sängers in 4 2 zu der den ganzen übrigen Psalm füllenden Zurechtweisung der Kleinmütigen von v. 3 an. Nur als Abschluß der vv. 3 4—8, die des Sängers eigene Stellung zu Jahwe behandeln, tut 4 2 die rechte Wirkung. Und vollends ist 4 3 ff. nichts als die Ausführung der zweiten Hälfte des Doppelthemas, das in 3 2 f. vorausgeschickt ist. Daß die Zerlegung in zwei Psalmen früh erfolgt ist, beweist 3 9 und die neue Überschrift von Ps 4, sogar mit dem Registraturvermerk der Tempelmusik. Das Mißverständis von 3 6 4 9, daß es sich um Morgen- und Abendlied handle, war eben gar zu verlockend. Oder hat man etwa die Möglichkeit dieser Auffassung mit Absicht benutzt? Jedenfalls wurde dabei in Gestalt von 3 8a ein Stück des Gebets, das doch auch in Ps 3 nicht fehlen durfte, herausgelöst und herübergenommen. Es ist in 4 2 hinter צִדְקִי einzusetzen, אֱלֹהַי mit

dem Folgenden zu verbinden, für הרחבת mit GRAETZ הָרַחְבָה zu lesen. Daß 3 8a vor v. 8b unmöglich ist, v. 8b unmittelbar an v. 7 anschließt, haben auch Andere gesehen.

3 3 lies mit vielen nach LXX בֶּאלֹהָיו. — V. 5. Sprich וְיַעֲנִנִי. — V. 8. Für לחי mag man im Anschluß an ματαίως der LXX לֶחָיִם oder mit DUHM לְחָיַיִם lesen. — 4 3. Für כְּבוֹדִי לִכְלִמָּה lies mit DYSERINCK und WELLHAUSEN nach LXX כְּבֹדִי לַב לָמָּה, dann aber versetze diese Worte hinter ריק. So entstehn zwei gute vierhebige Zeilen. — V. 4. Für ישמע mag man mit BICKELL und DUHM nach LXX יִשְׁמָעֵנִי lesen; doch ist das nicht nötig. Man könnte auch umgekehrt בְּקָרְאוֹ statt בקראי lesen. Jede weitere Änderung ist vom Übel. — V. 5. Für אמרו lies mit DUHM מָרוּ oder noch leichter הֲמָרוּ; dann aber versetze man בלבבכם hinter רגזו. — V. 8. Lies nach dem Syrer כְּסָּה statt נסה und פָּנָיו statt פניך und ziehe יהוה zum folgenden Verse. — V. 9. Streiche לבדד als Glosse. Vgl. ThLZ a. a. O.

Ein für allemal sei bei diesem Liede gesagt, daß Zeilen von vier und von drei Hebungen in Gedichten dieser beiden Grundmaße oft genug neben einander stehn, ohne daß man Ursache hat daran Anstoß zu nehmen.

Den Vermerk למנצח fasse ich jetzt abstrakt, wie schon H. EWALD, etwa „Zur Musikaufführung“ und möchte ihn mit P. HAUPT לְמִנָּצַח aussprechen.

**Ps 5.** Der Psalm ist im Kinaverse geschrieben, jede Verbesserung danach zu bemessen. V. 3 von כי an verbinde mit יהוה in v. 4 zur längeren Zeile und streiche das erste בקר. Weiter lies mit BRIGGS לְךָ אֲצַפֶּה als zweites Glied; davor ist entweder mit BRIGGS לְךָ zu wiederholen oder kühner ein שֶׁלְּחָנְךָ oder תְּפִלָּתִי einzuschieben. — V. 5. Streiche אל. — V. 6. Zu b ziehe דברי כזב von v. 6 als kürzere Zeile und streiche תאבד als Dittographie (so jetzt auch BRIGGS). — V. 7. Für יתעב lies nach HIERONYMUS תִּתְעַב. — V. 8. Ziehe יהוה aus v. 9 zum Schluß. — V. 9. Streiche למען שוררי als zu dem folgenden Einschub gehörig, lies die erste Zeile bis הושר. Andere Lösungsversuche müssen offen gelassen werden. — V. 10—12 sind der Hauptsache nach eine Erweiterung, die dazu dient, den individuellen Psalm für den Gemeindegebrauch zuzupassen. — V. 13. Hinter יהוה mag man mit DUHM אֱלֹהַי ergänzen; dann aber versetze man mit BRIGGS aus v. 12 ותסך עלימו (oder עָלָיו) vor כצנה. Mit diesem Verse dürfte der ursprüngliche Psalm hinter v. 9 geschlossen haben. Bei der Herstellung des Psalms muß viel im Unsicheren bleiben, weil er überarbeitet ist und außerdem Beschädigungen erlitten hat.

**Ps 6.** V. 3. Von den beiden יהוה mag man das zweite streichen. —

V. 4. Ergänze am Ende תִּישָׁן; zwischen der Zeichengruppe מתישובה konnte es leicht ausfallen. Vgl. 44 24 121 4. — V. 7 lies בכל־אנחתי und בַּלַּיְלָה. — V. 8 lies mit BICKELL בְּכִלְמַּת für בכל. — V. 11. Versetze nach LXX מאד vor רגע.

**Ps 7.** Die Überschrift möchte ich nicht übergehn, obgleich ich sie in der Übersetzung fortlasse. Das Rätsel der hier genannten Veranlassung aus Davids Leben muß zunächst sachlich so gelöst werden, daß seine Begegnung mit Simei II Sam 16 5 ff. gemeint ist, und ich wage das in der Tat für den ursprünglichen Wortlaut anzunehmen. Dazu führt allerdings ein langer und verschlungener Weg. Zu allererst ist כּוּשׁ durch קִישׁ zu ersetzen, wofür das Targum mit שאול בר קיש als Zeuge eintritt. Aber Saul paßt nicht hierher; denn das Samuelbuch bietet von ihm keine Worte über David, auf die man v. 4 f. hätte deuten können, auch würde sein Name nicht durch בֶּן־יְמִינִי erläutert sein. In dem שאול בן קיש, das T wiedergibt oder erschließt, wird vielmehr die Berichtigung eines שִׁמְעִי בֶן־קִישׁ zu erkennen sein. Nun ist der Simei von II Sam 16 freilich nicht בֶּן־קִישׁ, sondern בֶּן־גֵּרָא. Aber einen שִׁמְעִי בֶן־קִישׁ kennt das AT auch, nämlich als Großvater des Mordechaj Esth 2 5. Man muß also annehmen, daß entweder der Schriftgelehrte, der den geschichtlichen Anlaß hier eintrug, dem Simei aus II Sam 16, den er sicher meinte, irrtümlich den Vaternamen beigab, der ihm aus der Megilla geläufig war, oder daß ein Späterer erst den Vaternamen nachtrug, und dann vielleicht auch den falschen Simei verstand. Auch das erstere wäre keineswegs unerhört. Das so entstandene Namenpaar wurde dann, da der Simei von Esth 2 5 in der Überlieferung gar nichts austrug, nach zwei verschiedenen Seiten berichtigt. Einmal wie im T, שאול בן־קיש, das andere Mal, wie KROCHMAL und CHEYNE (The Origin of the Psalter, S. 229 f., 243 f., vgl. auch 77, 109) herstellen, in מָרְדְּכַי בֶּן־קִישׁ, wobei dann der eigentliche Übeltäter Haman ist und עַל דִּבְרֵי als „wegen" gedeutet wird. Dafür tritt die Tatsache ein, daß Ps 7 als Purimpsalm gebraucht wurde und mehrere seiner Wendungen in der Purimliturgie sich wiederfinden. Daß bei dieser Gestalt zwei Namen aus Esth 2 5 überschlagen wären, hätte nichts Auffallendes. Beachtenswert ist, daß dort hinter קיש noch אִישׁ יְמִינִי folgt, ebenso aber II Sam 19 17 hinter שִׁמְעִי בֶן־גֵּרָא noch בֶּן־הַיְמִינִי. MT müßte endlich erklärt werden zunächst durch Ausfall von שמעי בן vor קיש בן, und aus קיש müßte endlich die Hieroglyphe כוש geworden sein. Dieser Hergang wäre allerdings arg verwickelt; aber eine andere Lösung vermag ich nicht abzusehen.

V. 3 lies אַרְיֵה statt כאריה, womit für v. 2 jede Änderung überflüssig wird. Weiter am besten im Anschluß an LXX פֹּרֵק [oder וְאֵין] אֵין וּמַצִּיל. — V. 5. Leicht läßt sich אִישׁ שְׁלֹמִי (41 10) lesen, wenn man שולמי nicht so zu verstehn wagt. b ist als Einrede vortrefflich ohne jede Veränderung; vgl. nur Hi 31 29 f., ähnlich v. 16—18 (s. ThLZ a. a. O.). — V. 6. Sprich יִרְדֹּף; יִרַדֹּף stellt daneben יְרַדֵּף zur Wahl. Natürlich ist וְיַשֵּׂג als Ergänzung dazu zurückzuziehen. So mit anderen. Für חַיַּי möchte man an חַיָּתִי denken. Statt כְּבוֹדִי dürfte mit DILLMANN, BALL usw. hier und Ps 16 9 30 13 57 9 108 2 כְּבֵדִי zu sprechen sein, dann aber auch mit GRAETZ יַשְׁכֵּב statt יַשְׁכֵּן. — V. 7. Lies בַּעֲבוּר statt בעברות (s. ThLZ), וְצַוֵּה עָלַי statt ועורה אלי, endlich mit GRAETZ צַדִּיק für צוית. Vielleicht ist eine für ועורה bestimmte Randberichtigung irrig an צדיק vollzogen worden. — V. 8. Lies nach 82 1 אֱלֹהִים statt לאמים (s. ThLZ) und sprich mit anderen שֵׁבָה statt שׁוּבָה. — V. 9. Hier beginnen die Erweiterungen, selbst wieder zusammengestoppelt, da 9 b 10 drei Kinaverse bilden. Irgendwelche sichere Fortsetzung des Grundstocks v. 2—8 ist nicht zu gewinnen, wenn man es auch mit v. 11 12 17 versuchen mag. Das alte Lied dürfte Bruchstück gewesen sein. — V. 10. Sprich mit DYSERINCK וּבְחַן. — V. 11. Lies עָלַי statt על. — V. 12. Für בכל־יום lies בְּכֵלָיו (s. ThLZ) und vgl. Jes 13 5 Jer 50 25. Weiter aber wird kaum anders zu helfen sein als durch וְעַל רָשָׁע für ואל. Nachdem aus ע wie so oft א geworden war, mußte der Böse dahinter exegetischer Angst weichen. — V. 16. Sprich וְיפל.

**Ps 8.** Für v. 2 habe ich schon ThLZ vorgeschlagen הודך als הוֹדֶךָ auszusprechen und אשר תנה durch וּמְשָׁרְתֶיךָ zu ersetzen. Davon ziehe ich jetzt das ו zurück, so daß a = v. 10 für sich dasteht, b dagegen mit v. 3 sich eng verbindet. — V. 3. Vor מפי wird dann das ו erwünscht, und es entsteht ein schöner Absatz von vier Zeilen. — V. 7. Lies nach LXX וַתּמשילהו. — V. 8. צנה mag aus nachlässig geschriebenem צֹן flüchtig ergänzt sein. — V. 9. Hinter הים könnte מִי „wer, was, immer“ (vgl. GES.-BUHL unter 2.) ausgefallen sein. Für ימים lies mit HIERONYMUS הַמָּיִם.

**Ps 11.** V. 1. Lies mit KROCHMAL und GRAETZ נוּד מַהֵר כְּמוֹ צ׳. — V. 2. Da יֶתֶר für Bogensehne doch recht unsicher ist, möchte man an עֲלֵי מֵיתָר (Ps 21 13) denken, wovon ים vor ית übersehen wäre. — V. 3. Das Perfektum פָּעָל ist doch durchaus nicht zu brauchen. Am leichtesten liest man wohl מַה הֻ פֹּעֵל. — V. 4. Hinter יחזו ergänze mit BAETHGEN nach THEOD. unter Vergleich der LXX לַחֶלֶד. — V. 5. Versetze den Verstrenner von יבחן zu ורשע; einer Umstellung der Worte

(Bickell, Duhm) bedarf es nicht. So jetzt auch Kittel. — V. 6. Lies mit Ewald und anderen פַּחֲמִי und versetze den Trenner zu וגפרית. — V. 7. Lies mit Wellhausen יְשָׁרִים und פָּנָיו.

**Ps 12.** V. 2. Lies אָפְסוּ statt כי פסו; חסיד ist konkret, אמונים abstrakt zu verstehn. — V. 3. Streiche שפת (LXX שפתי) als aus v. 4 eingetragen. — V. 6. Lies mit Rothstein יְשָׁעִי, dann im Anschluß an G. Müller מְיַחֵל לִי. — V. 7. Lies צָרוּף מִבְּדִיל oder genau wie Peiser צָרוּף בְּדִיל, weiter im Anschluß an Dyserinck חָרֵץ statt לארץ, zum folgenden zu ziehen. — V. 8. Sprich mit Cheyne תִּצְּרֵנוּ. Weiter lies זוֹלֵל וְעָוֵל für זו לעולם. Dann ist nur לו hinter ול übersehen. Das überschießende מ mag man mit סביב zu מְסָבִיב vereinigen. Das gewonnene זוֹלֵל paßt vortrefflich zu dem זֶלֶת von v. 12, das ebensowenig wie כֶּרֶם anzuzweifeln ist. Vgl. meinen Aufsatz Psalm Problems I.

**Ps 13.** V. 3. Lies mit Dyserinck עֲצֶבֶת statt עצות, ergänze hinter יומם nach LXX וְלַיְלָה. — V. 5. Lies mit Duhm nach LXX יְכָלְתִּי לוֹ.

**Ps 14 = 53.** Die Herstellung des Kinaverses muß überall als Richtschnur dienen. V. 1. עלילה dürfte vorzuziehen sein. אֵין עֹשֶׂה טוֹב ist dem Urteil Gottes in v. 3 angepaßt und damit eine Hauptsache verloren gegangen, der Schluß, es gebe keinen Gott, aus dem Ausbleiben seiner Vergeltung. Lies vielmehr אֵין שָׁם לֵב. Bis dahin reicht des Toren Rede. — V. 2. את mag man mit Rothstein streichen. — V. 3. Lies im Anschluß an Ps 53 הַכֹּל נָסֹג und ergänze dann אָחוֹר, was vor יחדו übersehen wurde. Hinter טוב ergänze zur Vervollständigung der längeren Zeile etwa בָּאָרֶץ, was zwischen dem ב und א von טוב und אין übersehen wäre. — V. 4. Statt כל lies zum Abschluß der längeren Zeile מַעוֹלָם. Damit erhält שם in v. 5 seine Stütze, während die Beseitigung des כל dem Mißverständnis vorbeugt, als wenn es sich um eine allgemeine Erfahrung handelte. Für אכלו lies nach LXX אָכוֹל. Die dritte Person יהוה wird durch עמי ausgeschlossen; lies אֹתִי, woraus zunächst אֶת־יהוה, dann יהוה wurde. קראו ist in keinem Sinne zu brauchen; gesagt muß sein, was sie zu dem jahwefeindlichen Handeln der längeren Zeile führte. Deshalb lies יָרֵאוּ. — V. 5. Hinter פחד ergänze nach LXX und Ps 53 לֹא הָיָה פַּחַד. Im weiteren Verlauf ist von zwei aufeinanderfolgenden Absätzen, die einander sehr ähnlich waren, der eine hier, der andere dort ausgeblieben, was dann weitere Schädigungen nach sich zog. Der Sache nach läßt sich der Schluß des Psalms ausreichend sicher herstellen, der Wortlaut nur mit allem Vorbehalt. Auf v. 5a muß zunächst v. 5b nach Ps 14 folgen; doch dürfte vor בדור ein בָּהֵר übersehen sein, auch für das einzige אלהים von Ps 14 ist doch

wohl יהוה herzustellen. Zu dieser längeren Zeile steckt in Ps 14 6b כי יהוה מחסהו die kürzere. Davon streiche das כי als Wiederholung. Ferner aber wird das Suffix dem entstellten עני angepaßt sein. Aus dem entsprechenden חנך von Ps 53 6 ist die richtige Person, die zweite, zu entnehmen, ob die weibliche für Jerusalem oder die männliche für Israel, bleibt eine offene Frage. Es ist also מחסך zu lesen; ob auch פחדת statt פחדו mag man zweifeln, da dort auch ein Teil der Bevölkerung herausgegriffen sein kann. — V. 6. Die beiden ersten Worte nach Ps 14 sind nur Entstellung von עצמות חנך in Ps 53 6; יהוה פזר עצמות חנך ist einfach hinter dem hergestellten Verse Ps 14 5 anzuschließen. Dazu fehlt noch die kürzere Zeile, die aus dem Rest von Ps 53 6 zu gewinnen ist. Davon ist מאסם gut; aus הבישתה und תבישו (14 6) mag man הִבִּישׁוּ gewinnen; der Gottesname wird als überschießend zu streichen sein. So ergäbe sich הִבִּישׁוּ כִּי מְאָסָם. — Daß der Schluß des ursprünglichen Wortlauts auf II Reg 19 35 zurückweist, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen. Ob bei der Beseitigung dieser geschichtlichen Anspielung Absicht mit im Spiele war, wird sich nicht entscheiden lassen. Jedenfalls hat darunter die Abzielung des ganzen Psalms gelitten; ich habe ihn überschrieben „Gottes gerechte Vergeltung wartet auf ein gerechtes Geschlecht" und konnte für die Art der Beweisführung auf Hag 1 2 10 ff., Sach 1 3 7 4 ff. 8 9 ff., Mal 2 17 3 1 ff. 13 ff. verweisen. — Bei der argen Textverwirrung lassen sich natürlich viele Verbesserungen nur mit allem Vorbehalt bieten. — Vgl. hierzu meinen Aufsatz Psalm Problems II.

**Ps 15.** V. 2. Für בלבבו empfiehlt es sich כְּלִבָּבוֹ zu lesen. — V. 3. Lies לא נָר רגל und sprich רגל als Nomen „Verleumdung", etwa רָגָל. Mit dem Verbum ist hier durchaus nicht zu rechnen. Natürlich ist נר ergänzt, weil es sehr leicht übersehen werden konnte; die Anwendung auf ein Abstraktum dürfte nicht schwerer sein als bei שכן. Ein Wort mehr verlangt auch die Verszeile. — Alle weiteren Änderungen halte ich für überflüssig. V. 3 4 5 sind Dreizeiler, sie sind hinter den Zweizeilern hier ebenso zulässig wie in den beiden letzten Versen von Ps 111 112, wo selbst DUHM sie anerkennt.

**Ps 19.** V. 1—7 kann man nicht verstehn ohne die Einsicht, daß in v. 5 nicht die Verkündigung des Himmels an den Menschen aus v. 2, sondern die Weiterüberlieferung der Verkündigung des Taghimmels an den nächsten Tag, der des Nachthimmels an die nächste Nacht gemeint ist, von der v. 3 redet. Das Wunderbar-Geheimnisvolle dieser Mitteilung über Nacht und Tag hinweg betont v. 4; er ist

deshalb unbedingt beizubehalten. Vgl. schon ThLZ a. a. O. — V. 4. Sprich statt אֹמֶר lieber אֹמֵר, was hinter אֹמֶר in v. 3 wohl zulässig ist. Ob statt קולם ursprünglich קוֹל mit einem folgenden Genetiv dastand? — V. 5. Sprich nach den Verba von v. 3 יֵצֵא. Fasse קַוָּם „ihre Richtschnur“ als „ihr Gebot“. Nach LXX lies וְלִקצה, ferner sprich mit EWALD שָׁם und lies mit DUHM בִּתְהֹם statt בהם. — V. 6. Lies nach LXX אָרְחוֹ. — V. 7. Für על lies nach LXX ἕως entweder אֶל־ oder עַד. — V. 11. Lies mit ROTHSTEIN הִנָּם חֲמֻדִים oder vielleicht besser נֶחֱמָדִים, weiter aber ergänze hinter ומתוקים ein מְאֹד, was vor מדבש übersehen ist. — V. 13. Für שגיאות lies שְׁגִיאֹתָו. — V. 14 zweite Hälfte versetze den Trenner mit anderen zu ונקיתי. — V. 15 wird man als liturgischen Anhang in abweichenden Maßen anzusehen haben. — Vgl. zu dem Psalm meinen Aufsatz Psalm Problems I.

**Ps 20.** V. 3. Lies מִקָּדְשׁוֹ, Wiederholung des folgenden ו. — V. 4. Sprich mit vielen seit HITZIG יְדַשְּׁנֶהָ. — V. 6. Lies mit GRAETZ נָגִיל statt נדגל, streiche den Rest des Verses als aus v. 5 b geflossen (ThLZ a. a. O., dann auch DUHM) und fasse v. 7 als den Wortlaut des in v. 6 für die Zukunft erbetenen Siegesjubels, wodurch sich auch die abweichende Person, 1. sing. statt plur., erklärt. Der Annahme, daß das Opfer zwischen den beiden Hälften des Psalms vollzogen sei, die ohnehin auf schwachen Füßen steht, bedarf es dann nicht. So schon ThLZ a. a. O. — V. 7. Ergänze vor ידעתי ein יָדֹעַ und vgl. Jer 42 22. Weiter lies וַיַּעֲנֵהוּ durch Wiederholung des vorhergehenden ו (ThLZ a. a. O.). — V. 8. Hier wird mit der 1. plur. die gegenwärtige Rede wieder aufgenommen. Das störende נזכיר wird man am besten streichen; es dürfte in der Erinnerung an Jos 23 7 (Jes 48 1) zur Ergänzung nachgetragen sein. — V. 10. Mit LXX ziehe המלך zu a und lies וַעֲנֵנוּ; so viele. Der Vers ist wohl liturgische Schlußformel.

**Ps 21.** V. 2. Lies mit NÖLDEKE בְּעֶזְרְךָ für בעזך. — V. 5. Streiche mit BICKELL ממך. — V. 9. Für das zweite תמצא lies etwa תִּמְחַץ. V. 9—13 sind spätere Erweiterung des Psalms, der mit v. 8 abgeschlossen ist, v. 14 liturgische Schlußformel. — V. 10 besteht aus zwei Kinaversen; zu ändern ist hier nichts. Vgl. ähnliches bei Ps 7. — V. 13. Hinter שכם und vor במיתריך ergänze בְּחַרְבֶּךָ.

**Ps 23.** Der Psalm ist im Kinaverse geschrieben; von den beiden ersten Versen ist die kürzere, vom sechsten die längere verloren gegangen, die man nach guten Vorlagen frei ergänzen mag. — V. 1. Ergänze dahinter etwa כָּל־בִּרְכַּת טוֹב (21 4). — V. 2. Vertausche die beiden Verba ירביצני und ינהלני und ergänze dann hinter diesem etwa

יְמַלֵּא חַיָּתִי (Hi 38 39). Ziehe נפשי ישובב aus v. 3 zu v. 2 zurück. — V. 4. Hinter רע ergänze etwa לֹא אֶגֹּף רַגְלִי בָּאֵשׁ (vgl. Ps 91 12), was leicht übersehen werden konnte. — V. 5. רִוִּיתָ statt רויה (ROTHSTEIN) hat viel für sich. — V. 6. Lies mit vielen וָאֲשַׁבְּתִי.

Ps 24. V. 1. וְכָל־ישבי (LXX) ist leicht und gut. — V. 4. Streiche mit BICKELL und den meisten anderen die dritte Zeile. Sie ist aus dem falschen Ḳerê נפשי, das eigentlich שמי sein sollte, geflossen. Die zweite Zeile meint wohl einfach Götzendienst, vgl. Jer 18 15 Ps 31 7 Jo 2 9. — V. 6. Lies mit BICKELL דִּרְשֵׁי יהוה, nach LXX פְּנֵי אֱלֹהֵי. Das דרשו dürfte die unrichtige Verbesserung eines der Lesart נפשי in v. 4 angepaßten דרשי, ebenso פניך eines entsprechenden פני sein. — V. 9. Lies וְשָׂאוּם. — V. 10. Ergänze hinter יהוה mit DUHM אֱלֹהֵי, oder hinter צבאות שְׁמוֹ.

Ps 29. V. 3. Lies הַיָּם statt חמים. — V. 4. Wegen des sonst herrschenden Vierermaßes mag man fragen, ob hinter den beiden יהוה nicht ein הַמָּה oder הָיָה übersehen ist. — V. 5. Sprich וישבר; streiche את und mit DUHM den Artikel vor לבנון, vgl. v. 6. — V. 6. Lies וַיַּרְקִיד (so auch WELLHAUSEN und DUHM) und ziehe mit LXX לבנון zurück. — V. 7. Hinter חצב ergänze im Anschluß an BICKELL und CHEYNE צָרִים יַחֲצֵבֵם יהוה בְּ. — V. 9. Lies b etwa וְיַחֲפֹשׂ יהוה יְעֵלִים בַּמְּעָרוֹת, vgl. dazu Hi 39 1, die ganze Schilderung Ps 104 18—22, auch das חשף Jer 49 10 für חפש Ob 6. Dahinter ergänzt DUHM richtig eine Zeile, יִרְאֵהוּ כָּל־אַפְסֵי אֶרֶץ, besser vielleicht יי תַּחַת כָּל־הַשָּׁמַיִם. Vielleicht ist dann כלו als Wiederholung aus ובהיכלו zu streichen und אָמְרוּ oder יאמרו statt אמר zu lesen. — V. 10. Lies לָהָבִיא מַבּוּל; war das א fortgelassen, so konnte הבי leicht übersehen werden. Sprich וישב.

Ps 32. Der Psalm ist in vierhebigen Zeilen gehalten, und man darf das als Richtschnur bei der Verbesserung der zahlreichen Verderbnisse benutzen. — V. 1, der sich dem Vierzeiler durchaus nicht fügt, dürfte als Inhaltsangabe vorausgeschickt sein, wahrscheinlich von zweiter Hand, wofür das neue אשרי vor v. 2 spricht. — V. 2. Versetze b ohne ו, also אין ברוחו רמיה, hinter אדם und das ו vor לא. — V. 3. Für b versuche ich: בְּשָׁאֹג נַפְשִׁי אִתִּי כל־היום. Hinter שאג glitt dann das Auge des Abschreibers auf das ähnliche שיא, und dann fuhr er mit תי fort. Auch בְּשָׁאֹג אִתִּי נַפְשִׁי wäre möglich; dann wäre nach der Verderbnis בשאגתי das נפשי als vermeintliche Wahllesart gestrichen worden. — V. 4. Lies mit OORT נֶהֱפַכְתִּי לְשַׁדִּי. — V. 6. Hinter מצא lese ich etwa יִקָּרֵא קָלוֹ, dann שטף וגו׳. Graphisch leichter wäre יִקְרָא קָלוֹ, vgl. 3 5. — V. 7. Stelle um אַתָּה לִי סֵתֶר, und statt רני lies מָגִנִּי oder

מָגֵנִי; פלט bleibt schwierig. — V. 8. Lies איעצך כִּי חָסָה עליך עיני. Schwere Verderbnis muß jedenfalls angenommen werden. — V. 9. Streiche בל קרב אליך (ursprünglich nur (לקרב א als Glosse; עֲדִי darf man als „Pferdegeschirr" verstehn. — V. 10. Ergänze mit BICKELL אֲשֶׁר vor לרשע. — V. 11. Ergänze mit DUHM לו vor כל. Der Vers ist liturgischer Zusatz, vielleicht vom Anfang von Ps 33 herübergezogen. Dabei könnte dann auch eine Überschrift von Ps 33 verloren gegangen sein.

**Ps 42 43.** Von hier an, mit dem Beginn der Elohimsammlung, versteht sich die Herstellung von יהוה für אלהים in der Stelle des Eigennamens von selbst; ich werde sie trotzdem regelmäßig aufführen (in der Abkürzung „lies י statt א"), da die Dinge doch nicht immer so einfach liegen. — Daß Ps 42 43 im Kina-Maß geschrieben ist und der Kehrvers v. 6 12 43 5 sich davon durch gleichschwebende Zeilen abhebt, ist schon beobachtet worden. Es muß bei jedem Herstellungsvorschlag in Rechnung gezogen werden. — V. 2. Lies כְּאַיֶּלֶת עָרֹג תַּעֲרֹג; die Zeichengruppe תערג ist einmal übersehen worden. Lies י statt א. — V. 3. Lies י statt א; lies חַיָּי statt חי nach v. 9; sprich וְאֵרָאֶה statt וְאֶרְאֶה mit GEIGER u. a.; lies אֱלֹהַי statt אלהים, ROTHSTEINS יהוה פָּנֶיךָ führt die Anrede Jahwes zu früh ein. — V. 4. Lies mit OLSHAUSEN u. a. nach v. 11 בְּאָמְרָם statt באמר. — V. 5. Der erste Teilstrich ist mit DUHM zu ואשפכה zu setzen; lies mit BREDENKAMP und DUHM בְּסַד אֲדִרִם statt בסך אדדם und vgl. Jer. 6 11 Neh 3 5 10 30; lies י statt א; lies nach LXX חוֹגֵגִם statt חוגג (Wiederholung des folgenden מ) und sprich dann הֲמוֹן. — V. 6. Lies וּמַה־תֶּהֱמִי nach v. 12, teile ferner auf der Wende der Verse פָּנַי וֵאלֹהָי nach LXX, v. 12 43 5. — V. 7. Die neue Strophe beginnt mit עלי; weiter setze mit anderen den Teilstrich zu וחרמונים, streiche endlich das מ vor הר als Dittographie. Der „winzige Berg" ist dann der Berg Zion, und er, nicht Jahwe, wird angeredet, vgl. v. 5. — V. 8. Die Suffixe der zweiten Person sind nach irriger Auffassung dem אזכרך von v. 7 angepaßt: lies vielmehr צִנּוֹרִים und dann מִשְׁבָּרָיו und וְגַלָּיו für die Wogen des Zornes Jahwes. — V. 9. Der Vers hat spät eine starke Überarbeitung erlitten; das beweist schon das einzige יהוה ganz am Anfang der Elohimsammlung, während in Ps 44 und 45 keins erhalten geblieben ist. Auch der Trost kommt hier zu früh; aber gerade das Verlangen nach ihm hat den Einschub veranlaßt. Auch der Versbau ist damit zu Schaden gekommen. Die Heilung kann nur mit allem Vorbehalt versucht werden. Unter Streichung von יצוה יהוה חסדו lese ich יומם וָלַיְלָה שִׁיחָה עִמִּי. Am Ende ist תפלה לאל חיי zu lang; ich nehme an, daß לאל חיי im Anschluß an v. 3 (nach dem ursprünglichen Wortlaut) aus לאלהים geworden ist und dies aus ליהוה

umgeschrieben war. — V. 11. Lies בִּרְצֹחַ רֶצַח. — V. 12. Lies לי' statt לא'. — 43 1. Versetze אלהים als יהוה ans Ende des Verses. — V. 2. Trenne אֱלֹהִים עוּזִּי und lies für ersteres יהוה, so nach brieflichem Vorschlag E. NESTLES. — Hinter v. 2 schiebe mit DUHM den Vers 42 4ᵇ 11ᵇ ein. — V. 4. Lies י' statt א', lies weiter mit DUHM שִׂמְחָתִי אָגִילָה, endlich י' statt א'. — Vgl. ThLZ a. a. O.

**Ps 44.** V. 2. Lies י' statt א'. — V. 3. Lies עָשְׂתָה statt אתה und ziehe das Wort mit ידך zum vorigen Verse zurück. Weiter empfiehlt es sich, mit LAGARDE תִּגְדַּע statt תרע und mit HALÉVY וַתִּשְׁתְּלֵם statt ותשלחם zu lesen. — V. 5. Lies nach LXX וֵאלֹהָי מְצַוֵּה. — V. 8 könnte man mit LXX B streichen. — V. 9. בי' statt בא', weiter הִתְהַלַּלְנוּ statt הללנו, wofür auch LXX eintritt. — V. 10. זְנַחְתָּנוּ statt זנחת ist leicht und ergibt besseres Hebräisch. — V. 11. Lies nach LXX מִצָּרֵינוּ statt מני־צר. — V. 14. Lies mit DUHM nach 79 4 הָיִינוּ statt תשימנו, das aus v. 15 stammt. — V. 20. Statt דכיתנו mag man zunächst mit DUHM דְּחִיתָנוּ lesen, wird aber dafür dann הִדַּחְתָּנוּ herstellen müssen. — V. 22. Lies י' statt א'. — V. 24. Lies nach sehr vielen Handschriften יהוה statt אדני. — V. 27. Hinter קומה ergänze mit LXX יהוה.

**Ps 45.** Der mit großer Sorgfalt durchgeführte Vierer erleichtert die Verbesserung der zahlreichen Verderbnisse; doch bleiben öfter verschiedene Möglichkeiten. — V. 3. Lies mit DUHM יָפוֹ [יָפֹה] יָפִיתָ, weiter י' statt א'. — V. 4. Lies יַרְכְּךָ statt ירך (so jetzt auch BRIGGS). — V. 5. Streiche das zweite והדרך und ziehe צלח רכב zu v. 4, lies עֲנָוָה וָצֶדֶק. An b ist nichts zu ändern, „Furchtbares lehre dich deine Rechte“ heißt „sie lasse dich furchtbare Erfahrungen machen,“ sie vollbringe Taten der Tapferkeit, die dir selbst neu sind und fast wie Wunder erscheinen. Für תורך tritt auch LXX ein. Daß die Zeile, obgleich sie durch נוראות vier Hebungen hat, sich nicht in zwei Zeilen von je zwei zerlegen läßt, beweist nur, daß das nicht zum Wesen des Vierers gehört. — V. 6. Versetze שנונים hinter יַפִּלוּ (so zu sprechen). Lies אֹיְבֶיךָ statt איבי. — V. 7. Für אלהים lies mit BRUSTON יהיה, was, zu יהוה verlesen, MT ergab. — V. 8. Lies י' statt א'; ob אלהיך aus אֱלֹהַי, oder auch aus אֱלֹהֵינוּ entstanden ist, ist eine Frage der Auslegung und der religionsgeschichtlichen Möglichkeiten. Weiter lies מִכֹּל חֲבֵרֶיךָ und streiche dafür das כל in v. 9. — V. 9. Lies mit vielen מִנִּים statt מני. — V. 10. Lies לִקְרָאתְךָ נִצָּבוּ, vgl. Ex 5 20 7 15. — V. 11. Das ו vor שכחי könnte Zusatz sein. — V. 12. Richtig liest DUHM יתאוֶּה; doch wird das ה von המלך nicht herüberzuziehen, sondern zu verdoppeln sein. Seine weitere Änderung כִּי יתאוה statt וית' bessert nichts; eher wäre an וְיִתְאַוֶּה־לּוֹ zu denken. — V. 13. Lies am Anfang mit

BICKELL וְלָךְ, dann aber תבבת = תָּבוֹא בַת (vgl. ThLZ). — V. 14. Lies כְּלָה כָבוד; weiter mit WELLHAUSEN פְּנִינִים בְּמִשְׁבְּצוֹת. Davor dürfte ein לְפָנֵינוּ übersehen sein, mit dem der erste Vierer schließt. — V. 15. לְבוּשָׁה רְקָמוֹת wird kaum zu umgehn sein, ob man nun לבושה von v. 14 herüberzieht und den zweiten Vierer mit זהב schließen läßt, oder annimmt, daß hinter לְבוּשָׁה das לְבוּשָׁה übersehen ist. Am Schluß lies mit WELLHAUSEN מְבִיאוֹת לָהּ; davor wäre רֵעוֹת erwünscht, das Suffix könnte nach אחריה verschrieben sein. — V. 16. Hinter תובלנה ist כֻּלָּנָה übersehen; am Schluß lies בְּהֵיכַל הַמֶּלֶךְ. — V. 18. Das על־כן ist nach Sinn und Versmaß überflüssig, als Epexegese leicht verständlich. Vielleicht liegt ein כָּל־ zugrunde.

Ps 46. V. 2 lies י statt א. — V. 3. Für בהמיר wird man am besten mit KROCHMAL בְּהָמוֹג lesen, vgl. Ps 75 4 und LXX ταράσσεσθαι I Sam 14 16 Jes 14 31. Das Wort kann nach יחמרו in v. 4 verschrieben sein. Für ימים wäre, wenn man es nicht nach GES.-KAUTZSCH 132 h festhalten will, הַיָּם zu lesen. — Hinter dem Verse ist mit vielen der Kehrvers zu ergänzen. — V. 5. Für ישמחו lies יְשַׂמְּחוּ; es ist von der Bedeutung großer Ströme mit ihren Kanälen und Gräben, man denke nur an Tigris, Euphrat, Nil, für die Verteidigung der Städte die Rede. אלהים gehört als יהוה zum Folgenden. Sprich und lies dann mit LXX קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ. Für עליון lies צִיּוֹן; leichter noch wäre עַל־צִיּוֹן, wofür man Ps 2 6 anziehen könnte. — V. 6. Lies zweimal י statt א. — V. 9. Lies שָׁלוֹם statt שמות.

Ps 49. V. 5. Lies הֲמוּ und אָזְנֶכֶם; man hat nach אפתח sinnlos ausgeglichen. — V. 6. Lies mit BAETHGEN אֵרֵא nach 73 3. WELLHAUSENs Einrede, das würde heißen „warum soll ich mich laben am Tage des Unglücks?“ trifft nicht zu, da ב bei ראה auch für schmerzliche Eindrücke gebraucht wird, vgl. Gen 21 16 44 34 Num 11 15 Esth 8 6. Wäre es aber richtig, wäre immer noch Streichung des ב vorzuziehen. V. 17 entscheidet nicht. Lies weiter הון statt עון und עֲקֵשִׁים oder עֲוָלִים für עקבי. So etwa auch DUHM. — V. 8. Lies אַךְ für אח mit vielen, so auch einige Mscrr., sprich יִפְדֶּה nach LXX mit anderen, lies לי statt לא. — V. 9. Lies nach LXX נַפְשׁוֹ. Am Schluß wird ein Wort ausgefallen sein; leicht ergänzt sich מִמֶּנּוּ, möglich wäre auch מותו. — V. 10. Vor לא wäre etwa לָעַד erwünscht; aber auch ein כִּי nach LXX täte schon gute Dienste. — V. 11. Lies רָאָה statt יראה; das י ist Wiederholung. Für ובער lies וְנָבוֹן nach v. 3 und Jer 4 22. Die dritte Zeile, ועזבו וגו, versetze mit v. ORTENBERG hinter v. 12. — V. 12. Lies mit ORTENBERG und vielen nach LXX קִבְרָם statt קרבם. — V. 13. Den Kehrvers sicher herzustellen ist wohl hoffnungslos; jedenfalls wird v. 13 und 21 gleich gelautet haben. Ich lese כַּבָּקָר und bleibe bei ילין. — V. 14. Lies כֶּסֶף statt כסל, mit WELLHAUSEN וְאַחֲרִיתָם,

weiter וְהֵמָּה statt בפיהם. — V. 15. Lies בְּאֵין für כצאן, das aus der zweiten Zeile, vor מות oder ירעם hierher verschlagen ist, ferner mit WELLHAUSEN יַחְתּוּ für שתו. Weiter nach v. ORTENBERG וְיָרְדוּ בָמִישָׁרִים [besser einfach וְיִרְדוּ] und לַקֶּבֶר (leichter als v. ORTENBERGs לְבֹאר), dahinter dann das לַבֶּקֶר des Textes oder besser nur בֹּקֶר. Von וצורם ist mindestens das ו zu streichen, am besten wohl יִצְרָם zu lesen, לבלות sprich mit BICKELL לְבָלוֹת. Den Schluß lies mit BICKELL bzw. WELLHAUSEN שְׁאוֹל לְעוֹלָם וְכֶל לָמוֹ. — V. 16. Lies י statt א. Ob der Vers ursprünglich ist, darf man fragen. — V. 20. Lies כִּי בָא statt תבוא. — V. 21. Vgl. zu v. 13. — Viele der vollzogenen Verbesserungen vgl. bereits ThLZ a. a. O.

**Ps 50.** V. 1. Versetze mit DUHM אל אלהים als irrig eingerückte Berichtigung an die Stelle von אלהים in v. 2. Lies mit WELLHAUSEN וַתִּירָא statt ויקרא. — V. 2. Vgl. zu v. 1. — V. 3. Streiche die erste Zeile mit WELLHAUSEN als Stoßseufzer eines alten Lesers. — V. 4. Lies mit WELLHAUSEN מִמַּעַל statt מעל, was jedenfalls ebenso zu deuten wäre. — V. 5 f. Es hat keinen Sinn und ist ohne jedes Seitenstück, daß Himmel und Erde für Jahwe sein Volk sammeln, d. h. zusammenrufen sollen; sie vielmehr werden von Jahwe herbeigerufen, und zwar als Zeugen seiner Rechtsprechung, vgl. Dtn 32 1 Jes 1 2. Aber es hilft auch nichts, in v. 5 nach LXX die 3te Person (לוֹ usw.) für Jahwe einzusetzen, so daß der Dichter die Volksvorsteher aufforderte, die Juden zusammenzuberufen (so DUHM). Vielmehr tut Jahwe nichts halb; wie Himmel und Erde, so ruft er auch sein Volk herbei. Die Verwirrung ist dadurch entstanden, daß v. 5 und 6 die Stelle getauscht haben. V. 6 sagt in unmittelbarem Anschluß an v. 4, wozu Jahwe Himmel und Erde herbeiruft. Dafür ist zunächst nach LXX וְנַגִּידוּ zu sprechen (so auch DUHM), dann aber hinter צדקו das übersehene וְאֶרֶץ zu ergänzen und אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט abzuteilen (vgl. Jes 30 18). Dann ertönt in v. 5 Jahwes Sammelruf an sein Volk, aber notwendig mit הַאָסְפוּ; daraus wurde אספו, als man, wohl erst nach der Umstellung, darin eine Aufforderung an Himmel und Erde sah. — V. 7. Lies י statt א. — V. 10. Für הררי אלף wird man doch mit OLSHAUSEN u. a. הַרְרֵי אֵל (Ps 36 7) lesen müssen. Wenn WELLHAUSEN das mit „everlasting mountains“ umschreibt, so gibt er damit wohl zu verstehn, was gewiß richtig ist, daß אֵל in dieser Wendung kaum mehr als Benennung Gottes empfunden wurde. Aber auch in v. 14 22 findet sich in Jahwes Rede Gott in der dritten Person. Die Änderung אלף meint schwerlich „tausend“ sondern „Rind“, entsprechend dem בהמות. — V. 11. Lies nach LXX usw. שָׁמַיִם statt הרים. — V. 14. Für לאלהים dürfte hier לֵאלֹהֶיךָ besser sein als ליהוה. — V. 16. Hier hat DUHM durch Streichung der neuen Einführung

ולר א' א' das richtige Verständnis des Psalms erst erschlossen. Einem späteren Schriftgelehrten wollte es nicht in den engen Kopf, daß die Übeltäter der folgenden Verse dieselben seien, die Jahwe in v. 5 als „meine Frommen" anredet. — V. 19. Sprich mit DUHM שִׁלַּחְתָּ. — V. 21. Lies הָיִו statt היות. — V. 23. Lies mit GRAETZ וְתַם דֶּרֶךְ (vgl. Hi 4 6 Spr 13 6), zum Folgenden gehörend, und zum Schluß mit DUHM בְּיִשְׁעֶי, was dann als בישע יהוה gelesen zu בישע אלהים wurde. Vgl. auch hier ThLZ a. a. O.

Ps 73. V. 1. Teile mit RAHMER u. a. לַיָּשָׁר אֵל und lies י' statt א'. — V. 2. Lies einfach נָמוּ; das noch folgende י wird nach רגלי verschrieben sein. — V. 3. Lies בְּהוֹן הוֹלְלִים und vgl. oben zu 49 6. — V. 4. Teile nach alter Beobachtung לְמוֹ תָּם. — V. 5. lies ועם אדם וְנִגְעֵי אָדָם oder וְנִגְעֵיהֶם. — V. 7. Sprich עֵינָמוּ und lies לְבָם statt לבב. — V. 8. Lies יָקוּמוּ statt ימיקו und versetze das Athnach zu ברע. — V. 9. Lies mit LAGARDE usw. מִתְהַלֵּךְ (Wiederholung des מ). — V. 10. Lies mit HOUBIGANT usw. יַשְׁבִּיעֵמוֹ לֶחֶם und weiter dann וּמַיִם מְלֵאִים יִמְצוּ (ThLZ a. a. O.). Es sind mehrfach gleiche Buchstaben übersehen worden. — V. 13. Nach v. 2 22 f. 28 ist ernstlich in Erwägung zu ziehen, ob man nicht וַאֲנִי entweder vor אך lesen oder dafür einsetzen muß. — V. 14. Fast möchte man an וַתָּבֹ[א]תַכַּתִּי denken. — V. 15. Hier ist offenbar absichtlich geändert, die Anklage Gottes beseitigt. Es ist deshalb vor allem בָּגַדְתָּ statt בגדתי einzusetzen (so schon ThLZ a. a. O.); dann erst bekommt auch das דור בניך seinen Sinn. כמו הַנָּה zu sprechen gehört zu den ältesten Verbesserungen und ist KLOSTERMANNs כָּמוֹהָ vorzuziehen wegen der großen Zahl der Beobachtungen von v. 3 an, die damit zusammengefaßt werden. Am besten wird man mit EWALD das הֵנָּה vor הֵנָּה übersehen sein lassen. Aber ehe das geschah, stand אָמַרְתִּי statt am Anfang des Verses zwischen den beiden הנה, am Schluß des ersten Halbverses. Ob auch das אם erst bei der Versetzung dazu kam, so daß es ursprünglich hieß וְאספרה, mag dahingestellt bleiben; auch אם bleibt möglich: „Zählt' ich solches alles her, dann sprach [dachte] ich: Ja, das Geschlecht deiner Söhne betrogst du!" Nur diese Gipfelung entspricht dem Gedankengang und insbesondere v. 2 und 21 f. — V. 16. Sprich mit Vss., WELLHAUSEN usw. וְאחשבה. — V. 18. Lies im Anschluß an LAGARDES רַגְלָמוֹ vielmehr רַגְלָם וְהפלתם. Sprich mit BAETHGEN nach Vss. לְמַשּׁוֹאוֹת. — V. 20. Ziehe אדני als אֵינֵנוּ zu a (vgl. ThLZ a. a. O.), lies weiter mit vielen בהעיר und mit DUHM צלמו, auf חלום zu beziehen. — V. 22. Lies mit WELLHAUSEN u. a. בְּהֵמָה, besser noch כַּבְהֵמָה. — V. 24. Lies mit WELLHAUSEN וְאַחֲרִיךְ בְּיָד statt ואחר כבוד. — V. 25. Ergänze hinter שמים mit DUHM עִמָּךְ oder auch,

graphisch etwas schwieriger, זוּלָתֶךָ. — V. 26. Streiche mit DUHM צור לבבי. — V. 28. Beginne mit טוב den zweiten Halbvers und lies ספר לְסַפֵּר; der Satz באדני bis מחסי ist Zusatz, wohl Erläuterung zu a; für מלאכתיך lies mit LAGARDE נִפְלְאוֹתֶיךָ.

Ps 74. Das scharf durchgeführte Vierermaß gibt gegenüber den vielen Verderbnissen einen guten Anhalt. V. 3 sprich mit anderen לְמַשּׁאוֹת. — V. 5. Lies כְּהָבִיא statt כמביא. — V. 8. Lies nach dem Syr. נַכְחִידֵם (von CHEYNE neben anderem vorgeschlagen) für גינם יחד, was nur Umstellungen und ein כ für יג oder einst für ג allein verlangt. Vgl. Ps 83 5. — V. 9. Hinter נביא ergänze נָבוֹא אֵלָיו, worüber des Abschreibers Auge auf ולא fortglitt. — V. 11. Hinter ידך ergänze אָחוֹר als Schluß der ersten Zeile, lies בְּקֶרֶב und תֵּיקְךָ תִּכְלָא, alles mit BICKELL. — V. 12. Für ואלהים lies יהוה וְאַתָּה יְהוָה, so DUHM, nur unnötig יְהוָה; weiter nach LXX מַלְכֵּנוּ. — V. 14. Lies hier ראש, was nach v. 13 verschrieben wäre, oder dort mit WELLHAUSEN תַּנִּין, den mehrköpfigen Drachen ebenso wie hier; weiter entweder ציים ohne ל oder mit HITZIG und WELLHAUSEN לַעֲם statt לעם. — V. 18. Lies mit LAGARDE בְּכָל־ statt זכר־, weiter חֶרְפְּךָ statt חרף. — V. 19. Lies mit anderen לַמָּוֶת statt לחית, weiter für תורך mit BRIGGS תּוֹרֶךָ, wenn nicht einfach מוֹדֶיךָ. — V. 20. Für לברית lies nach Ps 50 5 לְכָרְתִי בְרִיתֶךָ, woraus sich MT spielend leicht erklärt. — V. 21. Hinter דך ergänze מְפָנֶיךָ. — V. 22. Lies י statt א. Streiche כל־היום oder lies מְנֻבָּל.

Ps 82. V. 1. Lies י statt des ersten אלהים. — V. 3. Lies דַּךְ statt דל, das erst in v. 4 folgt, und vgl. 10 18 יָתוֹם וָדַךְ, auch 9 10 74 21. Jes Sir 4 3. — V. 8. Lies י statt א.

Ps 83. V. 2. Lies י statt א. — V. 5. Streiche אמרו als müßig, vgl. 2 3. — V. 6. Für יחדו לב lies עַל־בְּחִירֶךָ. — V. 7. Versetze מואב als Schluß der ersten Zeile vor ישמעאלים. — V. 10. Streiche כמדין und ziehe כסיסרא zu a. — V. 11. Lies בְּאֵין עֵזֶר statt בעין־דאר. — V. 12. Lies nach LXX mit WELLHAUSEN שִׁיתֵמוֹ statt שיתמו. Natürlich kann man in v. 10—12 auch anders zu helfen versuchen. — V. 13. Lies נָוֶת statt נאות, und statt אלהים lies יהוה אֱלֹהֵיהֶם. Das letztere Wort ist zwischen אלהים und אלהי ausgefallen, im Munde der Heiden aber kaum entbehrlich. — V. 17. Lies mit DUHM וְיֵדְעוּ (vgl. v. 19) statt ויבקשו. — V. 18. Hinter ויחפרו ist יַחְדָּו übersehen. — V. 19. Streiche יהוה שמך als Wiederholung aus v. 17.

Ps 90. V. 1. Lies י statt א. Lies מֵעוֹלָם statt מעון und streiche לנו בדר ודר als Versuch, die Verderbnis auszubauen. — V. 2. Streiche מעולם als falsch eingerückte Berichtigung zu v. 1. So ergibt sich ein Vierzeiler, in dem v. 2a und b sich als Ausführung zu v. 1 zwischen diesen und 2c einfügen. — V. 3. Sprich תָּשֶׁב und וְתֹאמֶר. — V. 5. Mit WELLHAUSEN

lies זֶרַע מְתֵם שְׁנֵה, ziehe יהיו zu b und streiche בבקר. — V. 6. Schon DE WETTE spricht richtig ימולל. — V. 7. Vor כלינו könnte כָּלָנוּ übersehen sein. — V. 8. Lies לְאוֹר statt למאור, was nach עלמנו verschrieben sein dürfte. — V. 9. כלינו wird nach שנינו aus כָּלוּ verschrieben sein. — V. 10. Streiche ימי שנותינו als nach der Verderbnis des folgenden Worts für das fehlende Subjekt eingesetzt, und für בהם lies שָׁבְעֵם, vielleicht besser als DUHMS נָבְהֵם, vgl. שָׂבַע יָמִים Gen 35 29 (25 8) Hi 42 17 I Chr 29 28. — V. 11. Lies mit WELLHAUSEN וּמִי, dann weiter mit ihm יָרֵא, oder, vielleicht besser, mit DUHM רְאֵה; dann aber bleibt von וכיראתך das Wort תֹּךְ (Ps 10 7 55 12 72 14), das als dem עֹז von a entsprechend unbedingt aufzunehmen ist (ThLZ a. a. O.). Daß es sonst nicht von Gott gebraucht wird, ja einen Vorwurf enthält, paßt durchaus zu der Herbigkeit des Psalms. — V. 12. Lies הוֹדְעֵנוּ; das Suffix ist vor ונביא übersehen. Sprich לֵב (auch an לְבָבֵנוּ wäre zu denken) und fasse הביא als das Einbringen der Ernte. — Die Verse 13—17 sind mit DUHM als ein Nachtrag zu fassen; er sollte wohl die herbe Dichtung für den Gemeindegebrauch zupassen; auch die Ausgestaltung von v. 1 könnte damit zusammenhängen. — V. 17. Streiche mit BICKELL אלהינו, aber weiter auch vom zweiten עלינו bis zum Schluß als Dittographie, die nur in כוננהו die richtigere Lesung festgehalten hat.

Ps 91. Mit vielen ergänze am Anfang אַשְׁרֵי. — V. 2. Sprich אֹמֵר. — V. 3. Lies mit DUHM מְבֹר statt מרבר, davor aber ergänze יִשְׁמָרְךָ, was zwischen וש und מדב übersehen wurde. — V. 6. Lies mit BAETHGEN יָשׁוֹד. — V. 9. Lies mit vielen מָעוֹנְךָ statt מעונך.

Ps 96. V. 10. Lies mit KAUTZSCH und anderen תִּכֵּן statt תכון (vgl. Ps 75 4); streiche nach I Chr 16 30 mit vielen von ידין bis zum Schluß. — V. 12. Lies mit DUHM אָף statt אז.

Ps 101. In meinem Aufsatz „Psalm CI“ (The Expository Times VIII 5, Februar 1897, S. 202—204) habe ich nachgewiesen, daß es mit dem „Regentenspiegel“ bei diesem Psalm nichts ist, daß von dem in v. 2—8 kundgegebenen Verfahren und Verhalten vieles auf Menschen überhaupt nicht anwendbar ist, auch nicht auf einen Sammelbegriff wie das ideale Israel, während alles vortrefflich paßt zu dem, was an zahlreichen Stellen über das Verfahren Jahwes dem Menschen gegenüber und die Bedingungen für dessen Zulassung zu Jahwes Gegenwart ausgesagt wird. Daß der Eingang des Psalms beschädigt ist, liegt auf der Hand. Vor allem aber ist dabei hinter v. 1 der Vers ausgefallen — oder auch aus irgendeinem Grunde gestrichen —, der Jahwe als Redner für den ganzen übrigen Bestand einführte, ähnlich wie etwa in Ps 50.

Natürlich kann der Wortlaut davon nur aufs Geratewohl ergänzt werden. Der Psalm ist im Kinamaß gehalten (so schon BAETHGEN und DUHM); darauf ist also bei Verbesserungen und Ergänzungen zu achten. — V. 1. Lies ליהוה statt לך י׳. Für die dahinter zu ergänzende Einführung habe ich vorausgesetzt: כִּי כֹה אָמַר אֵלַי וַיּוֹדִעֵנִי מִשְׁפָּטָיו. — V. 2. Lies אַשְׂכִּילְךָ und מִי יָבוֹא, weiter מִתְהַלֵּךְ und לְבָבוֹ. — V. 3. Sprich דֹּבֵר und עֹשֵׂה. — V. 7. Versetze das Athnach mit BAETHGEN zu יִכּוֹן. — V. 8. Hinter אצמית ergänze etwa צָרַי.

**Ps 103.** V. 5. Lies statt עדיך mit NESTLE עוֹדֵכִי „dein Dasein" und vgl. Ps 104 33 146 2 Gen 48 15 Num 22 30. Wem das zu kühn ist, lese מַשְׂבִּיעֲךָ und בְּעוֹדֵכִי, graphisch ganz leicht. — V. 11. Lies mit HUPFELD usw. גָּבַהּ statt גבר. — V. 17. Streiche mit BICKELL מעולם ו, mit vielen על־יראיו. — V. 20. Streiche mit vielen die dritte Zeile.

**Ps 104.** V. 6. Lies mit DUHM כִּסַּתָּה. — V. 13. Lies מֵרִי statt מפרי und mit DUHM שָׁמַיִם statt מעשיך. — V. 15. Lies פָּנָיו statt פנים, לְבָבוֹ statt לבב אנוש. — V. 19. Lies עָשְׂתָ statt עשה, wohl besser als יָשֶׁת statt תשת in v. 20.

**Ps 110.** V. 1. Lies עֲדֵי עַד und beginne die dritte Zeile mit אשית. — V. 2. Lies שְׁלַח statt ישלח und streiche יהוה. — V. 3. Versetze בהדרת קדש hinter 5a und lies weiter כְּטַל מֵרֶחֶם שַׁחַר יַלְדֻתֶךָ. — V. 4. Hinter כהן ergänze לִי. — V. 5. Sprich אדני und lies יְמִינוֹ, beides jetzt auch BRIGGS. Dahinter die zwei Worte aus v. 3. — V. 6. Versetze מחץ ראשם hinter בגוים; das ם von ראשם ist vor מִלֵּא (sprich so mit WELLHAUSEN) verloren gegangen. Streiche על als nach der Umstellung hinzugefügt. — V. 7. Ergänze אֲדֹנִי vor oder hinter ירים. Das ist graphisch leicht, rhythmisch erwünscht, und nicht minder für die Deutlichkeit des Sinnes. Der Vers, in dem man stets ein großes Rätsel gesucht hat, heißt einfach, daß der Priesterkönig, da er Jahwe immerfort sich zur Seite hat, in der glücklichen Lage eines Wanderers ist, dessen Weg ein fließender Bach begleitet, dessen Kräfte daher nie versiegen. Man mag Jes 8 6, aber auch Ps 46 5 (vgl. dazu oben) vergleichen.

**Ps 111.** V. 8. Sprich mit vielen וָיֹשֶׁר. — V. 10. Lies mit DUHM nach LXX עֹשֶׂיהָ.

**Ps 121.** Alle Wallfahrtspsalmen ohne Ausnahme sind im Kinamaß gedichtet; wo das jetzt nicht klar liegt, handelt es sich um Verderbnis oder um Zusatz und Einschub. In den meisten Fällen sind die Schwierigkeiten nicht größer, als wir sie auch sonst bei diesem Maße, weil es von dem gewohnten Gleichtritt abweicht, nach längerer Über-

lieferung des Wortlauts zu finden gewohnt sind. — V. 1. Streiche יָבֹא als müßige Erläuterung. — V. 2. Streiche עם und lies מִיהוה, versetze den Versteiler zu עשה. Daneben bleibt die andere Möglichkeit וארץ zu streichen (vgl. 96 5) und bei יהוה zu teilen. Fragen darf man, ob der Dichter nicht gesungen hat עֻזֶּךָ, so daß in v. 2 ein anderer die tröstliche Antwort gab, dann aber auch in v. 3 mit רַגְלִי und שֹׁמְרִי die Sorge noch einmal erwachte (man beachte das doppelte אַל) und erst v. 4 ff. die volle Beruhigung gab. — V. 3. Sprich mit anderen לָמוֹט. Mit שֹׁמְרִי wäre יָנוֹם zu sprechen. — V. 5. Streiche das zweite יהוה, lies mit BUHL יָצֵל לָךְ, dann aber wohl auch יִשְׁמָרֶךָ. — V. 8. Streiche יהוה, was schon STAERK freigibt.

Ps 122. V. 1. Lies בְּאָמְרָם; daneben ist אֵלַי für לי zu erwägen. — V. 3. Versetze den Teiler zu כעיר, sprich שֻׁחְבְּרָה, lies mit DUHM לָנוּ statt לה und streiche יחדו als unnötige Verdeutlichung. — V. 4. Für יה ist mit STAERK יִשְׂרָאֵל in Erwägung zu ziehen; die Abkürzung י könnte irrig ergänzt sein. Versetze weiter den Teiler zu להדות und lies dann mit STAERK שָׁם ליהוה. — V. 5. Der Text ist hier gründlich verwirrt. Ich versuche die Heilung, indem ich vor לְמִשְׁפָּט ein זְקֵנִים oder שְׁפָטִים ergänze und כסאות לבית דוד als Glosse zu dem ersten כסאות streiche. Möglich ist auch, daß zwei verschiedene Fassungen der Begründung ineinander gewirrt sind. — Die Verse 7—9 sind rhythmisch etwas nachlässig gebaut; doch halte ich die vorgeschlagenen Änderungen und Kürzungen nicht für unerläßlich.

Ps 123. V. 2 bildet drei Kinaverse, Schluß des ersten אדניהם, des zweiten גברתה. Hier fehlt für a eine Hebung; hinter שפחה könnte שִׁוְפָה (Hi 20 9 28 7) übersehen sein. — V. 3. Streiche רב als aus v. 4 eingetragen. — V. 4. Lies לְשַׁאננים und wiederhole dann die erste Vershälfte bis נפשנו. Daneben bleibt die Wahl, die beiden letzten Worte als Variante zu streichen; doch scheint mir das erste besser.

Ps 124. V. 2. Streiche עלינו, ebenso בנו in v. 3. — V. 4. Sprich עָבַר, streiche על־נפשנו als Eintrag aus v. 5. — V. 5. Lies הַמּוֹן הַיְדִים; das ון des ersten Worts ist durch Verschreiben in das zweite eingedrungen, dann das erste nach v. 4 falsch ergänzt. — V. 7. Hinter ואנחנו ist wohl נַמְנוּ übersehen. — V. 8 ist liturgischer Zusatz in abweichendem Maße.

Ps 125. V. 1. Schließe den Vers mit לעולם, Trenner zu ציון; dann ergänze ein zweites לָעוֹלָם, das mit תֵּשֶׁב statt ישב zu v. 2 zu ziehen ist. — V. 3. Streiche כי mit einigen Mscrr.; lies dann nach LXX mit WELLHAUSEN und anderen יָנִיחַ, weiter שֶׁבֶת statt שבט und lies הָרָשָׁע. —

V. 5. Streiche das ם hinter עקלקלות als nach den umgebenden Worten verschrieben; dann lies הוֹלִיכֵם (bis dahin das erste Glied) und streiche יהוה. Die letzten Worte sind ein liturgischer Anhang, vielleicht nur Entlehnung aus 128 6.

**Ps 126.** V. 1. Lies mit WELLHAUSEN שבית oder שבות. — V. 2. Streiche יהוה. — V. 3. Fast möchte man עִמָּם statt עמנו lesen, um den Unterschied zwischen שבות ציון und שבותנו scharf hervorzuheben. — V. 4. גַּם statt את wäre erwünscht. — V. 5. Hinter הזרעים wird זֶרַע übersehen sein. — V. 6. Streiche das erste נשא, sprich מַשֹּׂךְ (vgl. Am 9 13), beides mit WELLHAUSEN.

**Ps 127.** Der Psalm vereinigt, wie seit BICKELL viele gesehen, in v. 1 f. und 3—5 zwei völlig selbständige Liedchen. — V. 1. Streiche בניו, ebenso שומר, und lies שָׁקְדוּ. — V. 2. Streiche כם und lies לְמַשְׁכִּימִי, womit die Konstruktion die gleiche bleibt; ob die Streichung von לכם, so daß das Partizip statt des Infinitivs stände, erlaubt ist, lasse ich dahingestellt. Weiter streiche mit DUHM שנא = שְׁנָה, ob es nun Glosse zu שבת (DUHM) oder Epexegese zu יתן ist. Weiter aber darf man nicht mit DUHM nach Richt 21 14 כן als „genug" fassen, weil das fraglos die dritte Tonstelle ergäbe; vielmehr muß man dafür כִּי lesen (so 74 KENNICOTT erste Hand, vielleicht auch 73; LXX ὅταν, was sicher nicht = כֵּן) und das Objekt zu יתן aus לחם ergänzen. — Nur v. 2a mit dem מאחרי שבת gibt in diesem Liedchen den sicheren Anhalt für das Kinamaß. — V. 3. שְׁכָרוֹ ist kaum zu umgehen, nicht des Versmaßes wegen. Lies בֶּטֶן ohne Artikel (so drei Mscrr. KENNICOTT). — V. 4. Lies נְעוּרִים ohne Artikel. — V. 5. אשר wird zu streichen sein, besser als הגבר (BRIGGS); streiche ferner das erste את mit vielen Mscrr. Lies mit DUHM und KITTEL יָבוֹשׁ, dann mit letzterem כי יָרִיבוּ אֹתוֹ.

**Ps 128.** Auch hier bilden v. 5 f. ein ganz neues Stück, das mit seinen drei Kinaversen doch zu umfangreich und dichterisch zu selbständig ist, um als bloße liturgische Schlußformel zu gelten. Es ist ein dreiteiliger Segen, dem aaronitischen wohl vergleichbar, vielleicht gerade den Pilgerscharen gespendet. — V. 1. Lies אַשְׁרֶיךָ wie in v. 2 statt אשרי כל, besser als vor כל. V. 2 macht das unerläßlich. Streiche den Artikel vor הלך. — V. 4. כי mag man mit KITTEL nach LXX (?) streichen. — V. 5. Hinter מציון fehlt die kürzere Zeile, etwa מְקוֹם קָדְשׁוֹ.

**Ps 133.** V. 1. Streiche mit einer Anzahl Mscrr. הנה (vielleicht vom Anfang von Ps 134) und lies a bis שֶׁבֶת. — V. 2. Lies כְּזֹקֶן und lies a bis שירד. — V. 3. חרמון ist kühn, aber doch wohl nicht in הַשָּׂמִים oder שָׂמִים zu ändern. Lies dann a wieder bis שירד. Weiter lies nur

בְּרָכָה statt את־הב׳ יהוה zu streichen und צִוָּה zu sprechen wird nicht nötig sein. Am Schluß lies mit Mscrr. עוֹלָם ohne Artikel.

**Ps 134.** V. 1. Lies בַּיָּמִים וּבַלֵּילוֹת. — V. 3 ist liturgische Schlußformel in gleichschwebenden Zeilen, vielleicht zum ganzen Pilgrimpsalter gehörig.

**Ps 137.** Grundlage für die Herstellung wird die Erkenntnis bleiben müssen, daß erst mit der Antwort der Verbannten auf das Begehren der Unterdrücker in v. 4 der Kinavers einsetzt und bis zum Ende fortläuft: statt eines Zionlieds singen sie ihnen ein Klagelied. Vgl. meine Geschichte der althebräischen Literatur S. 264. — V. 1. Versetze das Athnach zu ישבנו. — V. 3. Streiche כי שם, ergänze שְׁאֵלוּנוּ auch hinter חוללינו, wo es durch Homoioteleuton ausgefallen ist. — V. 5. Lies mit GRAETZ und anderen nach Ps 109 24 תִּכְחַשׁ statt תשכח; auch תִּיבַשׁ nach I Reg 13 4 Sach 11 17 wäre leicht. — V. 6. Streiche את, etwa auch in v. 7. — V. 8. Mit vielen sprich הַשְּׁדוּדָה oder lies הַשֹּׁדֵדָה; ferner streiche mit BICKELL den Schluß hinter dem Athnach. Das wird besser sein als ein kürzeres Glied zu ergänzen; denn das logische Objekt zu שלם steckt in v. 9. — V. 9. Streiche את.

Soweit die fünfzig Psalmen, die ich ausgewählt habe.

---

[Abgeschlossen den 22. Juni 1915.]

# Bemerkungen zur 28. Auflage der hebräischen Grammatik von Gesenius.

Von Prof. Dr. J. A. Knudtzon in Kristiania.

In norwegisch geschriebenen Besprechungen habe ich den 25.—27. Auflagen der hebräischen Grammatik von W. GESENIUS die größte Anerkennung gezollt, daneben aber bei Erwähnung der 25. Auflage, in welcher der Herausgeber durch völlige Neubearbeitung der Syntax den äußeren Rahmen des Lehrbuchs durchbrochen hatte, auch geäußert, daß ich am liebsten die ganze Grammatik in völliger Neubearbeitung hätte hervortreten sehen. Besonders machte ich geltend, daß die althergebrachte Sitte, das Verbum vor dem Nomen zu behandeln, doch aufgegeben werden müsse, dann aber noch, daß die unverhältnismäßige Länge vieler Paragraphen ein Übelstand sei. KAUTZSCH hat auch in der vorliegenden (28.) Auflage eine so weitgreifende Änderung der Grammatik entschieden abgewiesen (siehe Schluß des Vorworts), und zwar wegen der „zahllosen Zitate aus ihr in der Kommentarliteratur". Wenn man aber auf diesem Standpunkt, den auch andere zu würdigen verstehen, fest stehen bleibt, dann ist um so mehr hervorzuheben, daß auch die letzte Ausgabe von der Hand KAUTZSCHs eine Reihe von Verbesserungen bietet, wodurch sie sich über die vorhergehende erhebt. Es liegt aber außerhalb meines Zweckes darauf einzugehen.

Da der Herausgeber nicht lange Zeit nach dem Erscheinen der 28. Auflage dahingeschieden ist, so scheint mir der rechte Zeitpunkt gekommen zu sein, ernstlich zu erwägen, ob nicht bei einer etwaigen neuen Auflage ein größerer „Umsturz" (vgl. Schluß des Vorworts zur 26.—28. Aufl.) zu bewerkstelligen wäre, und ich möchte dem verehrten Verleger anheimstellen, diese Sache eingehend zu prüfen.

Zu einzelnen der früheren Auflagen habe ich dem Herausgeber selbst zahlreiche Bemerkungen zugeschickt. Da er dafür sehr dankbar gewesen ist, so glaube ich eine Pflicht dem lieben Verstorbenen gegenüber zu erfüllen, wenn ich hiermit eine Reihe von derartigen Bemerkungen zu der letzten Auflage der Öffentlichkeit übergebe.

§ 1 *d* Schluß. „Reduziert man obige Vierteilung auf zwei Hauptgruppen", so dürften die in der Note erwähnten doch vorzuziehen sein.

§ 5 *a*. Mit „Quadratschrift" wird כְּתָב מְרֻבָּע allerdings allgemein übersetzt. Vielleicht wäre es aber richtiger, מְרֻבָּע einfach als „viereckig" zu fassen.

§ 5 *b*. Warum *Hē*, aber *Pê*?

§ 6 *b* Z. 4 f. Trifft doch nicht ganz zu für ק. Vgl. S. 27 Note 2.

§ 6 *c*. Daß א dem *spiritus lenis* der Griechen entspreche, wird bestritten; vgl. z. B. W. VIETOR: Elemente der Phonetik . . .[3] § 32 Anm. 3.

§ 6 *e*. Der stärkere Laut des ע entsteht doch nicht in der Kehle, und „Hinterkehle" ist doch keine passende Bezeichnung der Stelle, wo der schwächere Laut gebildet wird.

§ 6 *f*. Wenn ח dem schweizerischen *ch* entspricht, wird es nicht in der Kehle gebildet.

§ 6 *n* Z. 14. Der *ch*-Laut des כ ist als „(weiches) *ch*" bestimmt; er entspricht aber gewiß nicht dem *ch*-Laut in „ich", sondern dem in „ach". Statt *f* findet sich immer noch bisweilen *ph*; s. z. B. § 8 *a* (mit Note 2). *c*; § 9 *h*. *k*. *s*; § 15 *f* Nr. 5; § 75 *l*; in den Paradigmen S. 534—555.

§ 6 *o*. Nach E. SIEVERS ist der alte Name „Guttural" mit „Laryngal" ersetzt worden. Dies ist allerdings eine deutlichere Bezeichnung, weil „guttural" in der phonetischen Wissenschaft eine Verwendung bekommen hat, die falsch ist, ein Tatbestand, der einen wundernehmen muß.

§ 6 *p*. Ob Kehllaute (Laryngale) als eine besondere Klasse den Mundlauten gegenüber aufzustellen sind, erscheint mir etwas fraglich. Gibt es ja auch unter den Kehllauten Verschlußlaute und Spiranten.

S. 38 Note 3 Z. 3 v. u. lies „Quiescentes".

§ 8 *a* A 1 Note 2. Wenn es hier heißt: „Denn es ist doch ganz unmöglich, daß ein aus *ă* gedehntes *ā*" usw., so ist das allerdings richtig; aber jenes *ā* ist doch eben im Laufe der Zeit zu einem *å̄* geworden, und ein *å*-Laut, der so entstanden ist, kann wohl dem aus *ŭ* entstandenen *å* qualitativ gleich sein.

§ 8 *a* A 1. Beachte das Versehen *rā'šîm*.

§ 8 *a* 3 und *b* 4. *S'gol* hätte doch überall auf ein und dieselbe Weise umschrieben sein sollen (vgl. S. 42 2. Abschnitt: „Ich teile somit längst" usw.), und zwar mit ä oder, was praktischer, in deutschen Druckereien aber kaum immer vorhanden ist, æ.

§ 8 *c*. „Über die Streitfrage, ob ◌ unter Umständen auch *ŏ* darstelle", wird auf § 93 *r* verwiesen. Dort wird aber auf diese Frage nicht eingegangen, und Beispiele, die daselbst angeführt sind (z. B. אַרְחֹתַי neben

אָרְחֹתַי Hi 13 27), können m. E. nicht für die Annahme eines kurzen ֗ geltend gemacht werden.

§ 8*f* Schluß. Nach *lit. g* sind jedoch Fälle wie נְשֹׂא auszunehmen. Allerdings finden sich auch die Schreibungen נְשֹׂא und נְשֹׂא (letzteres bei *Baer* Jes 18 3).

§ 8*g* Note. In Z. 4 f. ist das Zeichen für *â-ā* ebenso wie das erste für *û* fehlerhaft gedruckt, das zweite und dritte Zeichen ungenügend bestimmt, und bei dem letztgenannten sowie bei dem folgenden (dem vierten) fehlt die *scriptio plena*. In Z. 7 hat das Zeichen für *ŏ* irrige Gestalt bekommen (warum übrigens hier *ŏ*, in der folgenden Z. aber *ă̆*?). In Z. 8 hätte genauer „Dageš forte" stehen sollen.

§ 8*m*. Ob man in diesen Fällen „nicht nach der gewöhnlichen jüdischen Weise" sprechen soll, dürfte fraglich sein, alldieweil die Textesgestalt des AT. uns doch so sehr an gewöhnliche jüdische Aussprache bindet.

§ 9*a*. Mit „nicht leicht verkürzt" (Z. 10 f.) vgl. § 25 und Bem. dazu. Z. 11 l. § 25*a*.

§ 9*e*. Z. 6 l. 27 st. 28.

§ 9*k*. Die erste Silbe von סֵפֶר ist hier (Z. 3 f.) als eine offene bezeichnet, was gegen § 9*e*, 27*d* u. 28*e* ist. Vgl. Bem. zu § 23*b* u. 26*k*.

§ 9*s*. Z. 2 l. „zweite" st. „erste".

§ 9*v*. Z. 10. Im Plur. von שֹׂרֵשׂ kommt meines Wissens nirgends die Schreibung שֶׂרֶשׂ vor. Z. 17. Es kann doch nicht als „ungenau" bezeichnet werden, wenn Qameṣ „= ă̆ . . . . . stände".

§ 10*d*. Es freut mich, daß die Theorie vom *Šᵉwa medium* aufgegeben worden ist, nicht aber, daß dies erst „nach den Darlegungen von SIEVERS, metrische Studien I, 22" geschehen ist. Indeß ist hier und da etwas von der früheren Auffassung stehen geblieben. So die Art, auf welche umschriebene Wortformen bisweilen geteilt sind, z. B. § 9*v* gegen Schluß (*pŏ̆-ŏ-lᵉkhā*), § 26*k*, § 28*c*. Dann der Ausdruck „lockerer (loser) Silbenschluß" (§ 27*t*, § 61*c*, § 63*f*) und dessen Gegensatz „fester Silbenschluß", z. B. § 22*m*, § 28*a. b*, § 45*g* (in der kleinen Ausgabe § 45*f*), § 63*c. f. m*, § 93*m. n*. Aber selbst wenn die Silbe, die einem angenommenen *Šᵉwa medium* vorhergeht, mit Recht als eine geschlossene anzusehen ist, so fragt es sich vielleicht doch, ob das *Šᵉwa* in allen diesen Fällen nur als Silbenteiler fungiert. Eben deshalb ist im vorhergehenden die Transkription *binᵉfōl* (§ 45*g*), *qĭṭᵉlî, qĭṭᵉlû* (§ 46*d*), *šĭmᵉû* (§ 29*m*) und *šŏmᵉrā* (§ 48*i*) nicht berücksichtigt worden; ferner auch nicht § 20*b* Z. 5—6, da dort nicht gesagt ist, daß in תְּבָרְכֵךְ eine offene Silbe mit

ר anhebt. In der Tat möchte ich vermuten, daß in Fällen der genannten Art der geschlossenen Silbe, wenn nicht immer, so doch bisweilen ein flüchtiger Vokal nachgeklungen habe, welcher dann natürlich unter dem Schlußkonsonanten der Silbe angebracht werden mußte (er könnte wohl auch als ein Vorschlag zur folgenden Silbe betrachtet werden). Für eine solche Vermutung mag folgendes geltend gemacht werden: 1) die häufige Verwendung von *Dageš forte* in Konsonanten mit *Šᵉwa „medium“* oder *quiescens* (das sogenannte *D. f. dirimens*, § 20 *h*); 2) daß Imperativ- und Infinitiv-Formen des *Qal*, in welchen der letzte Radikal einen vollen Vokallaut und der zweite im starken Verb nur ein *Šᵉwa* hat (z. B. נָקְבָה, שִׁכְבָה, שִׁכְבִי, פִּקְדוּ, פָּקְדֵנִי; קָרְבָה, שָׁכְבוּ, שִׁכְבָהּ), in Verba *med. laryng.* an der letztgenannten Stelle fast durchgehend (Ausnahmen nur beim Infinitiv[1]) ein *Ḥaṭef* aufweisen; 3) die § 10 *g* erwähnte „Regel Ben Aschers“, wonach z. B. הַלֲלוּ statt הַלְלוּ zu lesen ist, ebenso wie einige der anderen daselbst und im folgenden Abschnitte *(h)* erwähnten Überlieferungen betreffend den Text. Die Annahme, daß irgend ein Vokallaut auf den Schlußkonsonanten einer Silbe habe folgen können, widerstreitet allerdings den allgemein angenommenen Regeln von hebräischer Silbenteilung, ist aber nach dem Dargelegten kaum ohne weiteres abzuweisen, vielleicht aber noch etwas auszudehnen? So könnte man jedenfalls versucht sein, מִדְבַּרָה (vgl. § 90 *c*) *midbar-å* zu teilen (vgl. § 26 *h*).

§ 10 *g*. Die letzte Zeile des Stückes *a* bringt kein Beispiel, das vom vorhergehenden verlangt wird. Dagegen bringt das nächste folgende Stück (*b*) ein solches und dazu noch ein ähnliches. Diese zwei sind demnach dort zu streichen, und der Schluß von *a* könnte, wenn man keine größere Änderung vornehmen will, etwa so lauten: „Nach *ē* bleibt *Sᵉwa* meistens vor dem Ton: בַּרְכוּ etc.; jedoch וּבַרְכֶךָּ (so JABL., GINSB. u. KITTEL, dag. ed. Mant. וּבַרְ׳) Dt 24, 13, ferner vor Maqqef אֲרֵדָה־נּא (so BAER, dag. ed. Mant. u. KITTEL אֲרֵ׳) Ge 18, 21; endlich unter *Lamed* in einem Beispiel, das dem letztgenannten ähnlich ist: אֵלֲכָה־נּא (so BAER; dag. ed. Mant., JABL., GINSB. אֵלְ׳) Ex 4, 18. 2 S 15, 7. Jer 40, 15“. — Im Stück *c* wäre „Sonorlaut“ wohl näher zu bestimmen; siehe die folgenden Beispiele.

§ 15 *c*. Hier *Milraʿ*; dagegen § 69 *o* und 73 *d Milᵉraʿ*. Die am Schluß aus Jes 50 8 angeführte Verbalform gilt in § 20 *f* als *Milʿêl*.

§ 15 *f*. In der Überschrift hätte man nach Note 1 statt *„domini“*

---

[1] רָחְצָה; vielleicht auch זַעְפּוֹ (§ 61 *c*; *Böttcher* II S. 396) und רַחְצִי (*Böttcher* ebenda), während andere diese zwei Formen von Substantiven (זַעַף, רַחַץ) herleiten.

eher „*reges*“ erwarten sollen. WICKES verwirft aber derartige Benennungen der trennenden Akzente. Unter Nr. 10 b wäre nach „*'Azlā*“ hinzuzufügen: „(bzw. *Qadmā*, siehe Nr. 18)“.

§ 15 *g*. Unter Nr. 18 fehlt Komma hinter „*'Azlā*“.

§ 15 *h*. Nr. 11 *a* findet sich in einigen Ausgaben (z. B. denen von THEILE, KITTEL) auch Ex 15 11.

§ 16 *h*. Hier wären etwa auch Fälle wie תֵּרֹעַם Ps 2 9, קוֹלִי Ps 3 5, יְקוּמוּן Ps 35 11, בְּחֻרַשׁ Ps 38 14, יְשִׂמוּ Ps 40 16, קוֹמָה Ps 44 27, וְאַתָּה Ps 50 17 (an allen diesen Stellen so BAER, GINSB. u. KITTEL), לְמַעַן Ps 51 6 bei GINSB. u. KITTEL (dagegen לְמַעַן bei BAER), אַתָּה Ps 22 10 bei BAER (dagegen אַתָּה bei GINSB. u. KITTEL), תֵּשֵׁב Ps 50 20 bei BAER (dagegen תֵּשֵׁב bei GINSB. u. KITTEL) usw. zu erwähnen.

§ 19 *o*. In Z. 1 f. wäre nach der in der Gramm. üblichen Umschreibung (s. § 6 *n* Schluß) statt *b* überall *bh* zu schreiben.

§ 20. Irgendwo in diesem § wäre auch die „unorganische Schärfung“ (z. B. § 85 *u*) zu erwähnen. Ferner: da das *î* am Schluß der Wörter עֲנִי, עִבְרִי usw. nach der Gramm. aus einem langen Vokal hervorgegangen ist (s. z. B. § 24 *b* u. 93 *vv*), und somit —ִי— in derartigen Wörtern wohl = *îj* und nicht *ijj* ist, so hätte auch diese Verwendung von *Dag. f.* vielleicht irgendwo hier erwähnt sein sollen.

§ 20 *a*. Die zwei unter *c* genannten Fälle stehen doch kaum in dem Verhältnis zu einander, daß der zweite mit „Im weiteren Sinn .....“ eingeführt werden darf.

§ 20, 2, *a* 1 und 2. Der Ausdruck „eng verbunden“ hätte wohl in beiden diesen Fällen, namentlich aber im ersteren (siehe hierfür *lit. d* Z. 4 f.: „wobei Maqqef durch einen Verbindungsaccent vertreten ist“), näher bestimmt sein sollen.

§ 20 *d*. In Z. 4 ist הִנֵּה נָא zu lesen. In Z. 6 ist nach § 37 *b* „eig.“ auffällig.

§ 20 *f*. Das erste der zwei verbundenen Wörter kann auch auf einfaches *Qameṣ* (ohne ה) ausgehen (vgl. den Wortlaut in der 27. Aufl.), nach BAER vereinzelt auch auf א statt ה; siehe für letzteres Prv 23 31. In Z. 7 wäre „BAER“ hinter „ed. Mant.“ einzuschieben. Z. 8—10: „dabei kann ..... Ge 1, 11“ hätte doch wohl nicht von Z. 12—18: „Als *Mil'êl* ..... haben könnte“ getrennt sein sollen; vgl. 27. Aufl., wo die Fassung jedoch kaum ganz gut ist, weil die Ausnahmefälle („ausgenommen sind“ Z. 15) ziemlich zahlreich sein dürften.

§ 20 *g*. Z. 1—4. I Sam 1 13 bieten auch GINSB. und KITTEL בְּ. Das aus Ex 15 11 angeführte Beispiel fällt weg, wenn die Akzentuation bei

THEILE und KITTEL (s. Bem. zu § 15 *h*) richtig sein sollte. Das letzte Beispiel (Hi 5 27) gehört zu den Z. 1—2 genannten; auch hier gibt es indes eine Variante ohne *Dag.*; siehe z. B. GINSB.

§ 20 *k*. „vgl. auch . . . . . (§ 102 *k*. *l*)" bricht den Zusammenhang ab und gehört nach dem, was gleich darauf folgt (NB „betonten"), gar nicht hierher.

§ 21. „Tenues" sind doch nur 3 von den betreffenden 6 Konsonanten.

§ 21 *a*. u. *b*. Es muß doch wohl deutlicher gesagt werden, daß der Schlußvokal eines Wortes mit verbindendem Akzent, wenn einer der בגדכפת folgt, in der Regel Spiration desselben bewirkt.

§ 21 *c*. Wenn Silbenschluß nur „in der Regel" (Z. 3) „durch *Hê* mit *Mappîq*" (Z. 5) erfolgt, so wären in diesem Falle Ausnahmen unbedingt zu erwähnen. Übrigens wäre „konsonantisches" (Z. 4) etwas zu erläutern, wenigstens durch einen Hinweis auf § 8 *m* Z. 7 f.

§ 21 *d*. Daß die Z. 1—2 genannte „enge Verbindung" nicht die des ו *copul.* umfaßt (siehe z. B. וּבְפָרְשִׁיו Ex 14 17 f.), wird kaum sogleich verstanden.

§ 21 *f*, *b*. In דְ֫, כֶם֫, כֶן֫ ist nach der jetzigen Ansicht der Gramm. das *Šᵉwa* oft *quiescens*; vgl. indes auch Bem. zu § 10 *d*.

§ 22 *b*—*c*. Meiner Ansicht nach ist auch bei der sogenannten virtuellen Verstärkung die Verstärkung aufgehoben, was ich jedoch hier nicht ausführen kann. Vgl. Bem. zu § 22 *p*.

§ 22 *f*. א bildet keine eigentliche Ausnahme (vgl. Z. 2), da es ja in allen betreffenden Fällen seinen Lautwert eingebüßt hat; vgl. § 22 *e* u. 23 *a*. — Eine Silbe, die *P. furtivum* aufgenommen hat, gilt in § 28 *e*, nicht aber in § 29 *f* als einsilbig.

§ 22 *m*. Zu Z. 7 siehe Bem. zu § 23 *b*. — Wenn es am Schluß heißt: „יַעֲמְדוּ etc. eig. nur andere Orthographie für יַעֲמֹדוּ etc.", so ist das sehr fraglich und widerstreitet ohnedem § 28 *c* Schluß: „und das zweite *ă* ganz so zu beurteilen, wie das Hilfs-*Pathach* in נַ֫עַר etc."

§ 22 *o*. ( ), worin ֫ und ֯ hier überall geschlossen sind, hätte doch wegbleiben sollen.

§ 22 *p*. „geht dagegen . . . . . (gew. Form הָקְטַל);" gehört doch nicht hierher, sondern unter *lit. m*. In שָׁחֲרוּ dürfte der erste Vokal lang sein; vgl. Bem. zu § 22 *b*—*c*.

§ 23 *a*. Hier hätte zwischen Fällen, wo א erster, und wo es dritter Radikal ist, geschieden sein sollen; denn im ersteren Fall behauptet es sich am Ende der Silbe ja sehr oft als Konsonant (vgl. *b*), nicht aber im letzteren (siehe *a*).

§ 23 *b*. Hieraus geht deutlich hervor, daß die erste Silbe in לֶאֱכֹל nicht für eine offene gehalten wird. Da nun Fälle wie יֶאֱסֹר (§ 22 *m*) ganz wie die der eben genannten Art zu beurteilen sind, so ist nach der jetzigen Ansicht der Grammatik „geöffnet" § 22 *m* Z. 7 und „Öffnung" § 26 *i* Z 3 unrichtig. In früheren Auflagen (z. B. 23. — 27.) galt in diesen Fällen die erste Silbe für eine lose (bzw. locker) geschlossene. Da dieser Begriff jetzt aufgegeben ist, und die betreffende Silbe nicht für eine offene gehalten wird, so wird sie wohl eine geschlossene sein müssen. Hierauf führt nun auch der jetzige Wortlaut von § 23 *b*, der zwischen „geschlossener Silbe mit *Šᵉwâ quiescens*" und geschl. Silbe mit einem *Ḥaṭef* statt *Š. q.* zu unterscheiden scheint. Sollte in den genannten Fällen die erste Silbe wirklich eine geschlossene sein, dann wäre meine Bemerkung zu § 10 *d* zu vergleichen; ich halte aber die Silbe für eine offene mit langem Vokal. In Z. 3 ist „Vorschlag" kein guter Ausdruck; denn nach dessen üblichem Gebrauch (s. z. B. § 10 *c*; § 26 *m*; § 28 *a*) bezeichnet es ja einen Konsonanten mit einem *Šᵉwa* (*simpl.* od. *comp.*). Was in Z. 4 f. als Regel dargestellt ist, hätte nach *a* eine Ausnahme bilden sollen; vgl. Bem. zu *a*.

§ 23 *d*. Daß ַ und ֶ in Fällen wie יַאֲצֵל, לֶאֱמֹר usw. kurz (Z. 3) sei, bleibt sehr fraglich; vgl. vorhin. Von Z. 6 f. kann man den falschen Eindruck bekommen, daß die Verbindung לֶאֱ׳ etwas Seltenes wäre.

§ 23 *k*. Am Schluß wäre der Wegfall des ה vom הוּ— auch in anderen Fällen (ִיו— und ָיו—) zu erwähnen.

§ 24 *b*. „*Šᵉwâ quiescens*" hätten ו und י doch nicht „am Ende des Wortes" (Z. 8) haben sollen.

§ 25. In *b* wird daraus, daß ein Vokal wesentlich lang ist, gefolgert („somit"), daß er „in der Regel" unwandelbar sei. Woraus hat der Leser diese Folgerung zu entnehmen? Im vorausgehenden Abschnitt (*a*) sind doch die wesentlich langen Vokale ohne Einschränkung als unwandelbar dargestellt. — Wie in *b* tritt auch in *d* ein „in der Regel" auf, hier aber ohne irgend welchen Hinweis auf Ausnahmen, was auffällt.

§ 26 *k*. „Öffnung" entspricht nicht der Ansicht, die jetzt in der Grammatik vertreten wird; vgl. Bem. zu § 9 *k* u. 23 *b*.

§ 27 *d*. Hier wären m. E. mancherlei Verbesserungen zu machen. Ich hebe nur einiges hervor. Ein Ausdruck wie „urspr. . . *ŏ* (eig. *ŭ*)" ist nicht gut. In Bezug darauf, daß urspr. *ĭ* und *ŭ* sich in unbetonten geschlossenen Silben behauptet (Z. 12) bzw. bleibt (Z. 15), hätte bemerkt sein sollen, daß dies regelmäßiger in geschärften als in anderen geschlossenen Silben geschieht, indem die letzteren ja bekanntlich in vielen

Fällen statt *ĭ* und *ŭ* vielmehr *ă̆* und (dies fast ohne Ausnamhe) *ă̆̊* aufweisen.

§ 27 *n*. Dieser Übergang von *ô* zu *û* wird § 69 *r*. *t* und § 72 *i* Senkung genannt, welche Bezeichnung, wenn sie wirklich richtig ist, dann auch hier aufzunehmen wäre.

§ 27 *o*. Z. 4 l. § 67 *o*? Vgl. Bem. zu dieser Stelle.

§ 27 *p*. Z. 5 f. Auch der umgekehrte Übergang eines *æ* in *a* (z. B. עַבְרוֹת Ps 7 7) wäre wohl irgendwo in § 27 zu nennen. Vgl. lit. *v*.

§ 27 *q*. Wann „Dehnung des *Pathach* zu *Qameṣ* erfolgen muß", ist kaum irgendwo angegeben, was man nach dem starken Ausdruck „muß" doch erwartet.

§ 27 *s*. Der umgekehrte Übergang eines ursprünglichen *ĭ* in *ă̆* (vgl. z. B. § 69 *c*) wäre wohl auch irgendwo in § 27 zu erwähnen. Dasselbe gilt ferner dem Übergang von ◌ִי◌ָ oder ◌ִי◌ָ (§ 64 *h* u. 69 *f* Schluß) in ◌ֵי◌ָ ebenso wie dem umgekehrten (§ 63 *p* u. 93 *q*) von ◌ֵי◌ָ in ◌ִי◌ָ und ◌ֶי◌ָ in ◌ִי◌ָ (vgl. noch § 74 *h*).

§ 27 *v*. Am Schluß l. נֶעֱ׳ st. נֶעֶ׳.

§ 28 *d*. Da auch ט und ק Verschlußlaute sind, so muß der Wortlaut in Z. 3 geändert werden.

§ 28 *e* Note 3. Es gibt auch andere als scheinbare Ausnahmen; s. § 22 *h*.

§ 29 *c*. Hier wären wohl auch andere Fälle, in welchen der Ton *descendit*, zu erwähnen; vgl. § 67 *k*, § 72 *s* und § 102 *l*. In einigen dieser Fälle soll der Grund zur Tonänderung der sein, daß das folg. Wort mit einem Laryngal anfängt. Ob das der eigentl. oder einzige Grund ist, dürfte fraglich sein. Rücksicht auf Gleichklang oder Rhythmus wird wohl wenigstens mitgewirkt haben. Ist doch in anderen der Fälle die Tonänderung ohne Zweifel aus solcher Rücksicht hervorgegangen, wofür beispielsweise auf עוּרִי עוּרִי לְבִשִׁי (Jes 52 1), עֲוּרִי כֵּימֵי קֶדֶם . . . . . עוּרִי עוּרִי לְבִשִׁי־עֹז (Jes 51 9) und רַנִּי וְשִׂמְחִי (Sach 2 14) im Vergleich mit קוּמִי | רֹנִּי (Thr 2 19) hingewiesen sei.

§ 29 *e*. In Z. 2 wäre der Deutlichkeit wegen hinter „einem" wohl „folgenden" einzuschieben. In Z. 8 und 9 ist „mit langem Vokal" nach § 26, 3 überflüssig. Soll es dennoch stehen bleiben, so wäre es auch an der zweiten Stelle (Z. 9) nicht vor, sondern in der Parenthese zu setzen. Der Wortlaut von Z. 11 (NB. „sein muß") wäre nach *lit. f* etwas zu ändern. — נָסוֹג אָחוֹר findet wohl auch in anderen Fällen statt; siehe z. B. תָּעוּ Jes 16 8, worüber vgl. § 75 *m*, wo auch ein verwandtes Beispiel aus Hi 24 1 genannt ist.

§ 29 *g*. Die Abnormität, die hier zuerst erwähnt wird, existiert m. E.

nicht, da ich die betreffende Paenultima für eine offene Silbe halte, eine Ansicht, die in der babylonischen Punktation eine Stütze findet. Und mit den zwei Beispielen, die am Schluß angeführt sind, verhält es sich meiner Ansicht nach so: im ersten ist die betreffende Silbe entschieden eine offene mit langem Vokal (vgl. Bem. zu § 23 *b*) und im zweiten vielleicht eine solche (auch hierfür kommt die babylonische Punktation wohl in Betracht).

§ 30. Da in allen Wörtern, welche die gleichen (meistens drei) „Stamm"-Konsonanten enthalten, der Begriff an diesen haftet, und da man kaum alle diese Wörter aus einem schon vorliegenden Wortstamm (vgl. außer § 30 *a. c. p* auch § 81 *a. c* und § 29 *a*) bzw. Verbalstamm (vgl. § 79 *a*) ableiten kann, so müssen nach dem Sprachgebrauch der Indogermanisten (gegen § 30 *d*) jene Konsonanten Wurzel genannt werden, welche in den semitischen Sprachen also meistens aus drei Konsonanten besteht. Wenn (§ 30 *g*) „eine große Zahl von" solchen Wurzeln „auf eine *bilitterale* Grundlage" zurückweist, so kann diese wohl Urwurzel genannt werden. In einem Lehrbuch aber, worin für jene Grundlage der Name „Wurzel" reserviert ist, hätte daneben nicht die Benennung *„radix primaria, bilitteralis"* auftreten sollen.

§ 32 *b*. Wie הֵן kommt auch הֵם „nach Präf." und nicht bloß vor Maqqef vor.

§ 35 *f*. Auch vor הַנָּה lautet der Artikel in dem einzigen Beispiel, das vorkommt, הָ (I Sam 17 28).

§ 35 *k*. In Z. 3 ist statt „vgl." doch lieber וּבְחֻרָשִׁים zu setzen.

§ 37 *b*. Nach Z. 2 soll „Hab 2, 1 al. gegen § 20 *m*" sein; dort steht aber nicht, daß ֫ unstatthaft ist oder nicht vorkommt. Wohl aber spricht Hab 2 1 ebensowie andere Stellen dagegen, das auf מַה־ (bezw. מַ) folgende *Dageš forte* für ein *D. f. conjunct.* zu halten.

37 *d*. In der Parenthese Z. 5—7 hätte doch mit א und ר angefangen sein sollen. Wenn es Z. 8 f. heißt, daß die Aufhebung der Verstärkung bei ה, ח und ע in der Regel auch stattfindet, wenn sie nicht Qameṣ haben, so ist das eine sehr sonderbare Fassung, wenn man Z. 2 f. („so bes. vor ה" ohne Einschränkung) und Z. 5—7 vergleicht (an letzterer Stelle steht auch nicht, daß unter „dem ה des Artikels" Qameṣ sich befinden soll, und in keinem der daselbst angeführten Beispiele von ה sowie von ע befindet sich darunter Qameṣ).

§ 37 *g*. Daß *quicunque*, *quodcunque* und (in § 137 *c*) *quisquis* ohne weiteres als *Pron. indefinitum* bezeichnet wird, fällt auf.

§ 44 *a*. „vgl. zu letzterer die Endung . . . . . ." (gegen den Schluß)

scheint mir eine sonderbare Ausdrucksweise zu sein, zumal da וַיִּ auch beim Perf. vorkommt (*lit. l*). Vgl. Babylonisch-Assyrisch.

§ 44 *c*. Am Schluß l. § 29 *q*.

§ 48 *i*. Z. 13 f. wäre es m. E. richtiger zu sagen: „Umgekehrt findet sich קָרְבָה Ps 69, 19 trotz קָרַב Lv 9, 7 u. a. und des Impf. יִקְרַב".

§ 49 *d*. Die Z. 5 erwähnte Zurückwerfung des Tons unterbleibt doch (wohl immer) bei Verben ל״א, wenn kein anderer Grund zu einer solchen Zurückwerfung vorliegt; vgl. z. B. וַיָּבֹא Gen 27 14 u. 31 mit וַיָּבֵא לוֹ und וַיָּבֵא לִי ebenda v. 25 u. 33, וַיֵּצֵא Gen 8 7 mit וַיֵּצֵא קַיִן Gen 4 16. Demgemäß wäre der Wortlaut in Z. 5—9 zu ändern.

§ 49 *f. g*. Wenn לָמָּה aus לַמָּה entstanden wäre, so hätte man wohl erwarten sollen, eben diese Form vorzufinden, wo Betonung der Ultima wieder eintritt (§ 102 *l*). Da es aber dann לָמָּה lautet, so wird לָמָּה aus einer Form ohne Verstärkung des *m* hervorgegangen sein, was auch in § 20 *h* angenommen ist, wo לָמָּה mit הַמָּה usw. zusammengestellt wird.

§ 49 *i*. Was mit „Dag." (Z. 3) eingeführt wird, steht doch in keinem Gegensatz zu dem davor Ausgesagten; denn in beiden Fällen hält ja „das *Qameṣ* der ersten Silbe" sich im Gegenton.

§ 49 *k*. Nach Z. 5 unterbleibt die Fortrückung des Tons „fast immer in der 1. Sing. der ל״א", wovon als Beispiel וְנִמְצֵאתִי (Jer 29 14) angeführt wird, nach Z. 9 rückt aber „der Ton in der Regel fort, wenn in 2. Silbe *ê* steht (so bei ל״א . . . . . )". In Z. 6—8 ist „ausgen." usw. m. E. ungeschickte Ausdrucksweise.

§ 49 *l*. Fälle, in welchen die Verba ע״ע (vgl. den Schluß) von der Regel abweichen, hätten hier bzw. unter *lit. k* genannt sein sollen.

§ 50 *b* Z. 5 f. שָׂנֵא ist doch nicht das einzige Beispiel dieser Art; siehe z. B. das Part. act. von אֹהֵב, כֹּאֵב, שֹׂכֵן u. שֹׁמֵעַ.

§ 51 *n*. „So immer לְךָ הַשָּׁמֶר" (Z. 5 f.) ist doch eigentlich überflüssig; siehe Z. 5 v. u.: „so auch stets im Imper. הַשָּׁמֶר . . . ." In Z. 6 ist „vgl. 1 S 19, 2" besser wegzulassen.

§ 52—54. Es wäre doch wohl richtiger, Pi'el, Pu'al u. Hithpa'el gleich neben einander zu behandeln. Ebenso in den Paradigmen am Schluß.

§ 53 *a. b*. Da das Präformativ ה dem Aktiv wie dem Passiv angehört, so ist es nicht ganz richtig, seinen Ursprung bzw. Entstehung entweder mit ersterem (so in 28.) oder zusammen mit letzterem (so in 26. u. 27. Aufl.) zu erwähnen.

§ 53 *e*. Vgl. auch פּוּץ Ex 5 12.

§ 53 *s*. Z. 4 besser: „. . . z. B. *Perf.* הֻשְׁבַּב Ez 32, 32 (neben *Imper.* וְהָשְׁכְּבָה 32, 19); . . .".

§ 54 *k*. In Z. 9 wäre als Ausnahme auch תִּתְיַפַּח Jer 4 31 (angeführt § 65 *e* Z. 5) mitzunehmen.

§ 55. In *c* wird der Name *Pôlēl* nicht nur von der in § 72 *m* genannten Bildung der Verba ע״ו, sondern auch von der in § 67 *l* genannten der Verba ע״ע gebraucht. Letzteres ist wohl ein Versehen, das in der Kürze des Ausdrucks begründet sein mag. Was aber erstere Verwendung betrifft, so fällt es auf, daß jene zwei Stellen (§ 55 *c* u. 72 *m*) kein Wort über einen Zusammenhang des Namens *Pôlēl* mit *Pa'lēl* enthalten, obgleich dieser Name (bzw. *Pi'lēl*) in *d* in demselben Falle benutzt wird. — Nach *c* Z. 2 f. soll *Pô'ēl* der Verba ע״ע „das gewöhnliche Causativum, *Pi'el*, vertreten". Das stimmt aber nicht ganz mit § 67 *l* (siehe „meist" Z. 1); auch hätte „gewöhnlich" nicht gebraucht sein sollen (vgl. § 53 *c*).

§ 55 *f* Z. 1—2. „wesentlichen" paßt nicht zu den „Stämmen ע״ע". Zu ע״ו vgl. § 73 Überschrift.

§ 57 S. 162 Note 1 (auch § 135 *k*). Ex 5 19 kann man אֹתָם auch auf בני־ישראל beziehen, und da die Anwendung von אֹתָם, um „sich selbst" auszudrücken, an den anderen hier angeführten Stellen, wie hervorgehoben wird, einen ganz deutlichen Grund hat, kein solcher Grund aber an jener Stelle vorliegt, so wäre die dafür vorgeschlagene Auffassung wohl zu erwägen. Das folgende לֵאמֹר dann etwa = „anläßlich (wegen) des Sagens (Befehls)".

§ 58 *a*. Das Tonzeichen hat bei הֶם־ und הֶם־ einen verfehlten und in anderen Fällen oft einen nicht ganz passenden Platz erhalten. Für letzteres siehe besonders den Platz bei הָ־ im Vergleich mit dem bei הָ־. Statt הוּ־ und ה ist הוּ־ und ה bezw. ה zu lesen.

§ 59 *b* u. *d*. Bei der 2. Sing. *m*. entgeht man der mißlichen Aufstellung von zwei Formen, wenn man eine Form mit kurzem Vokalauslaut (תַ—) aufstellt, welche sogar die ursprüngliche gewesen sein kann.

§ 59 *e*. Die Einteilung in schwere und leichte Suffixa hätte lieber in § 58 erwähnt sein sollen. Das Kennzeichen der ersteren ist aber nicht zutreffend gegeben; denn es besteht doch wohl darin, daß sie selbst eine (betonte) geschlossene Silbe ausmachen.

§ 60 *f*. NB *Po'lel* (mit ').

§ 61 *a*. In Z. 5 f. wäre doch auch לְהוֹצִיאֵהוּ (Jer 39 14) ebensowie die in § 115 *c* Z. 3 ff. vertretene Auffassung des Suffixes נּוּ־ zu erwähnen. In Z. 8 לְתִתִּי (Num 22 13) als Beispiel von objektivem Gen. aufnehmen? Z. 9 l. 115 *c* statt 115 *a*.

§ 61 *h*. „מְשַׁלְּחֵךְ Jer 28, 16" (Z. 9) gehört in die folgende Zeile hinein. Beachte das folgende „von מְקַטֵּל".

§ 63 *c*. In Z. 3 wäre hinter יַעֲמֹד noch hinzuzufügen: „etc. und יַחְתֹּם (vgl. *m*)".

§ 63 *d*. In Z. 4 wäre noch הָהְפֵּךְ Hi 30 15 zu nennen.

§ 63 *e*. Z. 1 f. müssen doch, schon nach *b* Z. 3 ff., anders gefaßt werden.

§ 63 *f* Nr. 3. Daß der „umgekehrte" Übergang der häufigere ist, hätte doch wohl gleich bemerkt werden sollen. Neben dem ersten Beispiel etwa הֲאַלָּה, aber וְהַעַלְתָּה (I Sam 2 19) nennen. Ferner wären die unter *o* angeführten Beispiele dieses Übergangs ebenso gut hier aufzunehmen.

§ 63 *m*. Von den Beispielen in Z. 4 gehört nach Z. 2 יַחְתֹּה nicht hierher, und nach § 63 *f*, 2 wäre אֶעֱשֶׂה wohl am richtigsten weggeblieben. Das Impf. von חזק (Z. 5) lautet doch gewöhnlich יֶחֱזַק.

§ 65 *b*. Unter „Ausnahmen" hätte wohl erwähnt sein sollen, daß die Verba *mediae geminatae laryngalis*, welche das Impf. und den Imper. Qal mit ˙ in zweiter Silbe bilden, dieses ˙ nicht in ˍ verwandeln, z. B. יָרַע Hi 34 24.

§ 65 *d*. Ein *Part. Pu.* mit ˍ in letzter Silbe gehört ebensowenig hierher wie ein ähnliches *Part. Ho.*, das in der 27. Aufl. hinter jenem genannt wurde.

§ 65 *e*. Obgleich in Z. 1 *Hithp.* nicht genannt wird, treten im folgenden (Z. 5 u. 9) doch Beispiele davon auf. Dann hätte man aber auch לְהִתְרוֹעֵעַ Prv 18 24 gern mitnehmen können.

§ 66 *b*. In Z. 10 wäre statt „al." doch lieber „u. Jos 9, 19" zu setzen, und in Z. 11 vor בנגעו etwa „נְגָעֵךְ Ru 2, 9" aufzunehmen. Dann wären ja sämtliche Beispiele von der mit allen drei Radikalen versehenen Form des *Inf. constr.* von נגע erwähnt.

§ 67 *a* Schluß. Vom *Qal* hätte auch das aktive Part. mitgenommen sein sollen.

§ 67 *d*. Da in Z. 5 die Nennung des Imper. erwartet wird, so wäre wohl ausdrücklich zu bemerken, daß von dieser Verbalform die betreffende Bildung nicht belegt ist.

§ 67 *g*. Das Beispiel תְּקֻבֵּנוּ (Z. 10) gehört doch mit denen zusammen, die mit „Die letztere" (Z. 12) eingeleitet werden. Umgekehrt wären וַיִּסְבּוּ, das übrigens noch auch II Chr 29 6 vorkommt (vgl. *lit. y*), und יְבָתוּ (Z. 17) eher in Z. 10 aufzunehmen, und תְּצֻלֶּנָה (Z. 18) braucht keine besondere Einleitung („In dieselbe Kategorie . . ."). Am Schluß des ersten Abschnitts (S. 186 Z. 2) wäre „und *u*" hinter „*litt. t*" hinzuzufügen.

§ 67 *o* tritt zweimal auf. Bei der Anführung von Ex 16 20 in § 27 *o* ist auf § 67 *n* hingewiesen, was mit der 28. Aufl. nicht stimmt; im Register (S. 585) ist dagegen auf § 67 *o* hingewiesen.

§ 67 *p*. In Z. 5 wäre auch יְחֻם I Reg 1 1 (vgl. *lit. g*) zu nennen und die andere Bildungsart יְחֻם — וַיְחֻם kaum zu verschweigen. יֵרַע (Z. 8) kommt auch ohne ו *cons.* vor; daneben etwa auch רֹעוּ Jes 8 9 erwähnen.

§ 67 *t* Z. 3. NB *i. p.* נְמָם Ex 16 21.

§ 67 *u*. In Z. 1 wäre hinter „Silbe" etwa einzuschieben: „(vgl. *lit. g*.)".

§ 67 *v*. Z. 7 Schluß vielleicht eher: „Pausa. Aber", um zu verhüten, daß die nächstfolgenden Beispiele als *Inff.* aufgefaßt werden. Z. 11. Außer תֵּרַע kommen ja auch אֵרַע (I Sam 26 21 Jer 25 6) und נָרַע (Gen 19 9) vor; aber יֵרֵעַ Zph 1 12; *Part.* מֵרַע Prv 17 4, מֵרַע Jes 9 16, im Plur. aber natürlich (vgl. Z. 10) מְרֵעִים.

§ 67 *y*. Druckfehler. In Z. 3 ist *Maqqef* zwischen den zwei ersten Wörtern zu setzen, und in Z. 9 ist ) in ] zu ändern. In Z. 8 dürfte ( ) zu streichen sein, da eben Pluralformen folgen.

§ 67 *aa*. In Z. 4 und 6 hätte doch סֻבְבוּ und בֻּזְזוּ stehen sollen.

§ 67 *bb*. Am Schluß wäre „Ausnahme" usw. zu streichen. Siehe *cc*.

§ 67 *cc*. NB noch שָׁמָה Hes 35 15 und שָׁמּוּ Hes 35 12 Q (Kt שממה).

§ 67 *dd*. Die Beispiele der „Vernachlässigung der Verstärkung" wären nicht in dieser Weise von einander zu trennen.

§ 67 *ee*. Auch dem „Fortrücken des Tons auf die Afformative" gilt das eben Bemerkte. Da ferner dieses Fortrücken nach dem ו consec. des Perf. ja der Regel (§ 49 *h*) gemäß ist, so wären derartige Fälle gar nicht mit den anderen zusammen zu behandeln; für jene genügte ein Hinweis auf § 49 *h*.

§ 68 *c*. Anfang genauer so: „In der zweiten ....., sondern, von den Verben, die zugleich ל״ה sind, abgesehen, entweder *e* oder *a*, ersteres in אחז und אסף, letzteres in אהב (*i. p.* ֲ) und אחר (siehe *lit. f*), beides in אבד, אכל und אמר, und zwar *e* fast durchgängig .....". Auch das folgende möchte ich etwas ändern, jedenfalls die lange Parenthese vermeiden. In derselben ist תֹּאמֶר statt תֹּאמֵר zu lesen und „al." am Schluß wohl zu streichen. Irgendwo wäre wohl hier auch zu bemerken, daß von נֹאמַר sich keine Pausalform findet; denn als solche kann נֹאמַר Gen 44 16 doch nicht gelten; vgl. z. B. den Anfang von v. 20—24 u. 26.

§ 68 *d*. Der Ausdruck in Z. 1 f. kommt mir ungeschickt vor. Bei אמר (Z. 3) „findet sich die Enttonung der letzten Silbe" nicht nur „in der Form mit *Waw consecut.*", sondern auch beim Zusammenstoßen zweier Tonsilben; so in der 3. *Sing. m.* Prv 23 7 u. Hi 23 5; in der 2. *Sing. m.* Jes 30 22 nach der gewöhnlichen Lesart (nach BAER soll aber *Maqqef* folgen); in der 1. *Sing.* Ps 50 12; in der 1. *Plur.* Hos 14 4 u. Hi 37 19. In demselben Falle findet aber auch bei וְאֹמַר, das nach

Z. 5 immer *Milraʿ* sein soll, Zurückziehung des Tones statt; siehe וְאָמַר לוֹ I Reg 21 6 und וְאָמַר לָךְ Hes 16 6.

§ 68 *e*. יֹאכְלוּ (Z. 2) gehört nicht hierher, sondern unter *c*. In dieser Parenthese hätte aber וָאֹכֵל Gen 3 12 13 lieber als in Z. 6 genannt sein sollen.

§ 69 *b*. Unter A hätte man nach *lit. f* auch יחם erwarten sollen; die dort (*lit. f*) genannten Formen können aber trotz יַחַמּוּ Hos 7 7 auch von חמם herkommen.

§ 69 *c*. Die am Schluß ausgesprochene Regel ist doch etwas zu erweitern; siehe z. B. בָּבַדְתָּ, תִּרַדְנָה, זָקַן usw. Das mittlere Beispiel ist unter *p* genannt, wo dennoch von doppelt geschlossener Silbe die Rede ist.

§ 69 *d*. Daß diese Verba die größere Hälfte bilden, hätte m. E. durch die Beispiele in *h* gezeigt sein sollen. In Z. 4 hätte יָרַשׁ kaum ohne weiteres genannt sein sollen, da diese Form nur in יְרָשָׁה (*lit. f*) auftritt; es hätte aber יָרָא aufgenommen sein können.

§ 69 *f*. Der Hinweis „vgl. jedoch *litt. s*“ (Z. 4) paßt hier nicht.

§ 72 und 73. Die alten Bezeichnungen ע״ו und ע״י dürften wieder aufzunehmen sein; vgl. § 41 *d*; dagegen § 39 *b* ע״ו, § 55 *f* ע״ו neben ע״י.

§ 72 *h*. Es fällt etwas auf, daß einfache Trübung eines *a*, das als tonlang bezeichnet ist (Z. 2 u. 10f.), zu *o* den Übergang von Tonlänge in Wesenslänge (*ô* Z. 3 u. 10) mit sich führen soll. Daß יָבוֹא (יָבֹא) aus einer Form mit ursprünglichem *ă* vor א hervorgegangen sein soll, dürfte wegen der Perfektform sehr fraglich sein, und nun kann ja vermutliches *jabwa'* gut aus *jabwu'* entstanden sein. Daß *Impf. Ni.* in der letzten Silbe urspr. *ă* gehabt hat (Z. 12), wird jetzt nicht mehr in § 51 gelehrt.

§ 72 *i*. Da „meistens“ (Z. 2) richtig ist, so wird die folgende Parenthese etwas zu ändern sein. In Bezug auf das *Impf. Hi.* ist aber „bisw.“ (Z. 3) kaum der richtigste Ausdruck; denn außer den gleich dahinter angeführten zwei Beispielen (das zweite ist aber nach *lit. k* eher תְּהִימֶנָּה zu schreiben) finden sich, da תָּגֵלְנָה *Qal* sein wird (vgl. Parad. N), nur noch תָּקִימֶנָּה (Jer 44 25), das vielleicht eher תְּקִימֶנָּה oder (vgl. *lit. k*) תְּקִמֵּינָה zu vokalisieren ist, und תָּשִׁבְנָה (Hi 20 10; in *lit. k* angeführt).

§ 72 *k*. „tonlangen Vokalen *ō* und *ē*“ (Z. 1 f.) paßt nur auf *Impf.* (*Qal* und *Hi.*); im folgenden werden aber auch Beispiele vom *Perf. Hi.* angeführt. Es ist doch ganz überflüssig, hier (Z. 6f.) ein Beispiel vom *Impf. Hi.* mit Trennungsvokal anzuführen, welches schon in *i* dasteht. Sach 1 17 (Z. 8) steht ein anderes Beispiel als Hes 13 19, und zwar תָּפוּצֶנָּה, das also anzuführen wäre.

§ 72 *m* Schluß. „der Analogie der Verba ע״ע entsprechende“ findet keine Stütze in § 55 *f*.

§ 72 *n*. Z. 3 wird etwas zu ändern sein, da die 1. Sing. wohl nur Gen 19 19 vorkommt (übrigens auch die 2. Sing. *m*. nur in וָמַתָּה Hes 28 8). Ein Partizip (Z. 6) gleich בּוֹשׁ liegt bisweilen vielleicht auch in טוֹב vor; siehe Jdc 11 25 (vgl § 113 *q*; anders jedoch S. 450 Note 1) und I Sam 2 26.

§ 72 *s* Z. 6 f. Wird denn der Hiatus auf diese Weise vermieden? Vgl. „zur Vermeidung der Kakophonie" § 102 *l*. Diese Tonänderung dürfte auch vor ע stattfinden; siehe Ps 44 27 und vgl. Ex 18 11, wo jedoch auch das vorhergehende אֲשֶׁר die Betonung זָדוּ bewirkt haben kann. Vgl. Bem. zu § 29 *c*.

§ 72 *v*. Z. 2 l. נְבֻכִים.

§ 72 *w*. Z. 2 l. § 76 *h*.

§ 72 *x*. הַעִידתי bzw. הַעִדתי findet sich noch Dtn 4 26 30 19 Jer 11 7.

§ 72 *dd*. „*Impf. Qal* und *Hif.* mit *Waw consec.*, ganz *Hof.*" (Z. 4 f.) der „beiden Klassen" stimmen doch nicht „völlig überein"; vgl. die Paradigmen und außerdem z. B. וַיֵּצֶר u. וַיֵּרַע (§ 67 *p*) mit וַיֵּאֹר II Sam 2 32, וַיָּשֹׁפּוּ mit וַיָּשֻׁבוּ I Sam 17, 53.

§ 73 *a*. Z. 10 Anfang l. § 72 st. § 67.

§ 73 *e* Z. 6. Statt „אַל־תָּרוֹב" doch besser: „תָּרוֹב (nach אַל־)"; das *Keth.* ist aber nicht sicher תרוב zu vokalisieren.

§ 74 *c*. In Z. 5 wäre es richtiger „und allen reflexiven" zu lesen.

§ 75 *h*. Die Endung des Part. *fem.* (Z. 2 f.) wird nicht gewöhnlich Afformativ (Z. 1) genannt. Natürlich ist Part. *fem.* hier zu nennen, und außerdem noch auf solche Formen hinzuweisen wie die *lit. v.* angeführten.

§ 75 *p*. Nach י bleibt nicht immer „das ihm homogene *ĭ*" (Z. 2—3); siehe außer dem Z. 1 genannten יֵרֶא noch וַיֵּדֶא Ps 18 11 und יֵשֶׁל Hi 27 8. Neben וַתֵּפֶן (nur I Reg 10 13) ja auch וָאֵפֶן (Dtn 9 15 10 5) u. וַנֵּפֶן (Dtn 2 18 3 1). Am Anfang von Z. 6 ist ירא u. וירא wohl Druckfehler für ת' u. ות'. Gen 41 33 bietet Baer יֵרֶא.

§ 84 *a*. III und IV (S. 240—242) hätten nach § 93 den Platz wechseln sollen.

§ 84 *a, s*. יֹלְדָה (Z. 8) kommt nicht vor, wohl aber z. B. הַיֹּשְׁבָה (vgl. 94 *d*).

§ 84 *b, b*. Z. 7 l. in der Parenthese: „nach § 22 *c* und 27 *q* für *kachchāš*".

§ 85 *g*. Nach § 95 *p* Schluß wäre in Z. 4 מוֹלֶדֶת aufzunehmen.

§ 85 *h*. מרכבה gehört doch eher zu *măqṭăl* (*lit. g*); vgl. den *a* Laut des Präformativs im Arab., Aram. und Assyr.

§ 85 *p—r*. Wörter wie תְּעָלָה (Jer 30 13 u. 46 11) wären irgendwo hier aufzunehmen.

§ 86 *h*. Über den Ursprung dieser Endung hätte doch hier etwas gesagt sein sollen, wenn man sich nicht damit begnügen will, auf eine Stelle, wo das geschehen ist (vgl. § 24 *b*), hinzuweisen. נֵכָר (Z. 4) hat im AT. (Ob 12) nicht die Bedeutung *Fremde*.

§ 86 *i*. Die Endung ◌ִי— kann nicht ohne weiteres mit der im Aram. gebräuchlichen gleichgesetzt werden, wenn man —ִ— als kurzen Vokal auffaßt.

§ 87 *k*. Auch andere Wörter wären hier zu nennen; vgl. § 95 *f*. u. *n*.

§ 90 *c* gegen den Schluß. מִדְבָּרָה findet sich in manchen Ausgaben (z. B. denen von MICH., LETTERIS, BAER, GINSB.; dagegen KITTEL: בָּ) auch Jos 18 12 (es folgt: בֵּית אָוֶן). Diese Stelle ist *lit. i* auch aufgenommen.

§ 91. Die Einteilung in schwere und leichte Suffixe hätte auch beim Nomen (vgl. Bem. zu § 59 *e*) nicht so spät, wie es der Fall ist (erst in § 91 *o*, wo jedoch nur כֶּם u. כֶּן genannt sind, § 92 *e* u. 93 *b*), erwähnt sein sollen, sondern etwa schon in § 91 *a*.

§ 91 *d* Z. 17. Zu „*Šᵉwa mobile*“ siehe Bem. zu § 21 *f*, *b*.

§ 91 *e*. דְּ als *masc.* (Z. 4) wohl auch Mch 2 12, als *fem.* (Z. 8) auch Cnt 4 7.

§ 91 *f*. Am Schluß ist הֵן st. הַן zu lesen; vgl. übrigens *lit. c*.

§ 93. Die Erläuterungen bzw. Anmerkungen zum Par. I wären m. E. in vielen Einzelheiten umzugestalten; vgl. § 84 *a*: *a*—*e*.

§ 93 *g*. In der vorletzten Z. l.: „(außer bei נִיא u. שְׁוָא, s. *litt. v*. u. *u*; vgl. חַמָּא *litt. o*) beständig“ usw.

§ 93 *h*. Die Abweichung von der gewöhnlichen Form des *St. c.* muß auf andere Weise charakterisiert werden. Außer קָחַת (Z. 5) noch בְּעַד.

§ 93 *k*. In Z. 6 etwa auch רֶכֶב nennen.

§ 93 *l*. Am Schluß wäre vielleicht auf die ähnlichen Fälle unter *lit. o* u. *r* hinzuweisen.

§ 93 *n*. Z. 6 vielleicht genauer, indem קְרָנַיִם sich Dan 8 3 6 20 und קַרְנָיו nur Dan 8 7 findet.

§ 93 *p*. „bei א jedoch נִמְצָא“ (Z. 3) erweckt nach dem unmittelbar vorhergehenden den Schein, daß א hier wirklich hörbarer Laut sei. Vgl. Bem. zu § 22 *f*.

§ 93 *q* Schluß. In § 27 *w* wird keine Nebenform נֶגֶב (od. נֶגֶב, was jedenfalls daneben zu nennen wäre) erwähnt.

§ 93 *r*. Z. 11: „also nur bei anlautendem א“, was mit בְּאַרְחֹתָיו (Jes 2 3 u. Mch 4 2) nicht stimmt. Nach einigen hat (וֹת)בְּהֹנ u. נְגֹהּ (Z. 18) nichts mit den „*qᵉṭōl*-Formen *litt. t*“ zu tun.

§ 93 *t*. Unter *c* wären doch ebenso wie unter *a* (*lit. s*) *Infinitive* zu

nennen; ferner etwa auf die *lit. r* (vgl. Bem. dazu) genannten *qᵉṭōl*-Formen hinzuweisen.

§ 93 *u*. Z. 6 l. עֶ֫וֶל.

§ 93 *x*. שָׂחוּ (Z. 2) hätte nicht mit Bildungen wie בכה usw. zusammen genannt sein sollen. Vgl. *lit. z*.

§ 93 *aa*. In Z. 3—4 etwa יָמָּה סוּף Ex 10 19 nennen.

§ 93 *dd*. Z. 9 l. הֲדַר.

§ 93 *pp*. In Z. 6—8 dürfte auch ein Beispiel zu nennen sein, in welchem das *ō* der Endsilbe zu *Šᵉwa* bzw. *Ḥaṭef* übergeht; siehe z. B. קדקדו Ps 7 17.

§ 93 *qq*. Das Beispiel אֹבֵד Dtn 32 28 (Z. 3) bricht hier den Zusammenhang ab. Erst in der zweiten Hälfte der folgenden Zeile ist von „*Stat. constr.* ohne Suffix" die Rede.

§ 93 *ww*. Z. 6 l. עֲבָ׳.

§ 94 *f*. In Z. 2 wären wohl auch יְהוּדִית u. dgl., die Infinitive der Verba ל״ה und ähnliche der Verba ל״א (vgl. § 74 *h*), vielleicht auch חַטָּאת zu nennen. Dann müßte natürlich Z. 6 f. etwas geändert werden.

§ 94 *g*. Wenn גְּבֶרֶת zu גְּבִירָה gestellt wird, so gehört es nicht zu Parad. I, wo es auch im § 95 *b* aufgenommen ist (vgl. auch § 95 *g*).

§ 95 *g*. אֱמֶת gehört nach dem hier (am Schluß) Gesagten eher unter *lit. h* bzw. *k*.

§ 95 *h. k. l.* Daß die Bildungen mit den zwei Femininendungen ָה und ת so durcheinander geworfen werden, ist nicht gut.

§ 95 *p*. תּוֹלֶדֶת (Z. 9) soll ja nicht vorkommen, wohl aber תולדה im Neuhebräischen.

§ 95 *r*. כֻּתֹּנת gehört nach dem angenommenen Ursprung nicht unter Parad. III.

§ 96. בית. Beruht die Annahme, daß der Plural im Syrischen *bâttîn* gelautet hat (Z. 3), nicht auf sicherer Tradition, so kann er wohl ebensogut *bâtîn* (mit einfachem explosiven *t*) gelautet haben; vgl. das „harte" *t* nach demselben Vokal in Zahlwörtern (3—10) mit Pronominalsuffixen (NÖLD. § 149, BROCKELM.² § 170), wo NÖLDEKE keine Verdoppelung des *t* annimmt (vgl. § 23 G). Und was die Aussprache im Hebräischen betrifft, so ist zu beachten, daß nach der babylonischen Punktation, die ebenfalls hier (gegen Schluß des Stückes) herangezogen wird, die erste Silbe keine unbetonte geschärfte gewesen ist. Soll man dann wirklich lieber zwei betonte geschlossene Silben, die langen Vokal haben, neben einander annehmen als einfach die erste Silbe für eine offene halten?

§ 96. בן. Auch in der Anm. (S. 295) wäre der *Plur.* בָּנִים wohl

aufzunehmen, und zwar mit etwaiger Erklärung des ־. Vgl. das folgende בת, wo der *Plur.* von einem בָּנָה abgeleitet ist (richtig?), und auf בָּנִים hingewiesen wird.

§ 97 *b.* שִׁבְעָ u. תִּשְׁעָ sind vor מְאוֹת (s. Note 3) doch wohl als *St. constr.* anzusehen.

§ 97 *e.* Am Schluß wird „in umgekehrter Ordnung" od. dgl. hinter „findet sich" einzuschalten sein.

§ 99 *a.* Viele Interjektionen (§ 105) sind doch wohl „*primitiv*" im eigentlichen Sinne.

§ 102 *l.* Zu „nach § 49 *f, g*" vgl. Bem. dazu. I Sam 1 8 steht kein *Dageš* in מ.

§ 103 *k.* Z. 2 wäre hinter ) ein „usw." einzuschieben.

§ 103 *n* u. *o.* Es folgt doch nicht immer *Maqqef* auf אֶל, עַד u. עַל. Siehe auch § 119 *g* und *aa—dd.*

§ 107 *a.* Was am Anfang der Anm. gesagt ist, gibt meine Auffassung des „Impf." ungenau wieder.

§ 107 *d.* Daß das „Impf." in den angeführten Beispielen eben das bezeichne, was hier ausgesagt wird, leuchtet m. E. nicht überall ein (die Deutung des יִפְרֹד Gen 2 10 z. B. kommt mir ziemlich fraglich vor). Hat nicht der m. E. unrichtige Name „Imperfekt" die Erklärung der betreffenden Verbalform in einzelnen Fällen beeinflußt?

§ 107 *u* Schluß. Gen 38 18 ist אשר relatives Pron., und das kann es auch Ex 5 2 sein.

§ 114 *m.* Z. 13 l. Ps 16, 10.

§ 115 *a.* Nach *lit. e* wäre in *a* nicht bloß die *verbale*, sondern auch die *nominale* Konstruktion des Inf. constr. (vgl. *lit. c*) zu nennen.

§ 116 *e.* Die Bedeutung der *Participia passivi* „der übrigen Konjugationen" (Z. 2 f.) hätte genauer dargelegt sein sollen. Vgl. die Parenthese zu נוֹלָד und beachte z. B. Ex 5 16.

§ 116 *g.* In מְקַלְלְךָ (Z. 9) kann das Suff. ja ebenso gut Verbalsuffix sein. In Note 1 S. 373 ist „=" der vorletzten Silbe zu ändern.

§ 117 *bb.* Die Z. 1 f. gegebene Erklärung paßt kaum auf das zweite Beispiel (Ps 22 4).

§ 117 *ii.* Der „*Akkus. des Produkts*" kommt nicht bloß neben einem „eigentlichen Objekt" (Z. 2), sondern auch als einziges Obj. vor (s. z. B. Ps 29 7 und § 121 *d, c* Note, wo übrigens „26" zu streichen ist) und hätte somit in § 117 schon vor *lit. ii* (vor oder unmittelbar nach Nr. 3?) erwähnt sein sollen.

§ 119 *c.* Die in der Note genannten Verbindungen מבלעדי u. מלבד

im Sinne von „*außerhalb*“ stellen doch keine Adverbia (beachte das vorhergehende) dar; dagegen enthält die folgende Parenthese wenigstens ein solches.

§ 119. S. 396 ist vor Nr. 4 die *lit. (m)* ausgefallen.

§ 119*y*. Der Gebrauch des מִן, wofür am Schluß von Note 2 auf das W.-B. hingewiesen wird, ist zum Teil schon in der Note zu *lit. c* behandelt worden.

§ 121*d*. In Note 3 ist „26“ zu streichen.

§ 124*i*. In Z. 4 wäre hinter אֲדֹנִי etwa hinzuzufügen: „(dagegen אֲדֹנַי *meine Herren*, übrigens nur Ge 19, 2 vorkommend)“.

§ 126*b*, *b*. Das, was „eig. *die begehrenswerteren a. G.*“ bedeutet, kann nicht ohne weiteres (beachte das gleich folgende „d. h.“) als „*sie sind beg.*“ erklärt werden. Die genaue Erklärung wird erst mit einem „oder auch“ angeknüpft. Die „Verwendung des Artikels vor Partizipien mit Verbalsuffix“ (Note 1) bildet keine ordentliche Analogie.

§ 126*n* tritt zweimal auf.

§ 130*a*. S. 441 Note 2 wäre „gleichsam zu einer Präpos., resp. einem Adverb. loci“ (Z. 2) doch zu ändern; vgl. Bem. zu § 119*c*.

§ 131*p*. Selbst mit dem Zusatz „im weiteren Sinne“ wird der Ausdruck „Apposition“ in Fällen, „wo die einem Nomen beigefügte Näherbestimmung“ wahrscheinlich (s. Z. 8) „urspr. im *accus. adverbialis* gedacht“ ist, zu vermeiden sein.

§ 133 S. 450 Note 1. Die Stelle ist auch § 113*q* erwähnt, dort also anders aufgefaßt.

§ 135*d*—*g*. Die Fälle, in welchen das Pron. separ. *voran*steht, gehören doch eher zu § 143*b* u. *a*, wo auch einige derselben angeführt sind.

§ 139*b*. Der Begriff *jeder, jeglicher* kann ja auch auf andere Weise ausgedrückt werden; siehe z. B. § 123*c* und 134*q*, worauf nicht hingewiesen wird; vgl. noch z. B. הָאֶחָד „jeder einzelne“ Ex 16 22.

§ 140*d*. Nach dem Wortlaut hier erwartet man in § 143 näheren Aufschluß über die eigentümlichen Sätze, deren Subjekt „in einem selbständigen Satze besteht“. Das findet man aber dort nicht, dagegen in einer Note (S. 479 N. 1) ein einziges Beispiel, in welchem „statt [!] des Subjekts ein Verbalsatz“ erscheint.

§ 141*g*. Es dürfte gleich unter *a* (Z. 2) zu erwähnen sein, daß in diesem Falle „ein *zusammengesetzter* Satz“ (Z. 6) vorliegt, und dann wäre es überflüssig, daselbst auf die Bedeutung dieser Ausdrucksweise aufmerksam zu machen, indem einfach auf § 143*c* hingewiesen werden könnte.

§ 141*h*. Ob „zur Verstärkung . . . . . u. zugleich zur Verknüp-

fung . . . . .“ (Z. 4 f.) die Auffassungsweise des Hebräers darlegt, dürfte fraglich sein. Das Beispiel Jer 49 12, das eigentlich ja nicht hierher gehört, hätte wohl etwas vom vorhergehenden getrennt sein sollen.

§ 143 *c* Z. 7 ff. Wenn die hier erwähnte Ausdrucksweise auch „demselben Zweck“ dient, so ist sie doch anderer Art und hätte demgemäß wohl richtiger an einem anderen Ort zur Sprache kommen sollen, z. B. in § 142 *f* u. *g*.

§ 143 *d*. Hinter „Tempuslehre“ (Z. 2) wäre ein Hinweis, z. B. auf § 112 *mm* und etwa andere Stellen, wohl angebracht.

§ 144 *l* Note 2. Der Hinweis auf § 121 *b* paßt nicht.

§ 145 *o*. Abweichung von der Grundregel, *„wenn das Prädikat dem* (tierischen oder sachlichen) *Subjekt vorangeht“*, ist bei der 3. Sing. fem. schon *lit. k* erwähnt. Sonderbar ist auch der Ausdruck „flexionslos“ von der 3. Sing. masc. (Z. 4).

§ 146 *b*. Ob in solchen Fällen die Deutung: „Horch! . . . . .“ die hebräische Auffassung der Sachlage wiedergibt, dürfte fraglich sein.

§ 146 *f—g* gehört doch so eng mit § 145 *o—r* zusammen (vgl. auch § 145 *a* Schluß), daß eine Trennung kaum zu empfehlen ist.

§ 150 *h*. Hier wird der Tatbestand, daß in einer gewissen Art von Doppelfragen das zweite Glied „durch bloßes ו (. . . . . ) oder selbst asyndetisch ( . . . . . ) angereiht werden“ kann, damit begründet (siehe „daher“ Z. 7), daß (וְ)אִם in derselben Art von Fragen dieselbe Funktion haben kann. Das muß doch wohl umgeändert werden.

§ 155 *n*. Statt *„unabhängige“* (Z. 2) erwartet man nach § 138 *e—h* und § 155 *a—b* *„selbständige“*. Der Ausdruck „einem Regens einfach beigeordnet“ (Z. 3) muß doch wohl geändert werden. Es wäre etwa auch ein Beispiel wie נבזה בעיניו נמאס Ps 15 4 aufzunehmen.

§ 160 *b*. Auch bloßes כִּי aufnehmen?

§ 166 *b*. Beachte in Z. 2: „כִּי und אֲשֶׁר = *so daß*“ und dann in Z. 5: „Zu אֲשֶׁר mit Impf. (od. Jussiv) = *so daß* . . . . .“. Das wäre wohl umzuändern. Ein Beispiel mit Jussiv ist übrigens nicht gegeben.

## Zu den Paradigmen S. 532 ff.

*B*. Nach den Vokalen *(i, e)*, die das Perf. *Qal* von שׁכב im Aramäischen hinter dem 2. Radikal aufweist, dürfte der Inf. שְׁכַב eher unter כְּבֵד als unter קָטַל aufzuführen sein. Wird aber die Richtigkeit hiervon bestritten, so wäre unter כְּבֵד ein Inf. שְׁפֵל (Prv 16 19, Koh 12 4) aufzunehmen. Im *Hof'al* findet der Imperativ sich doch zweimal (vgl. S. 131

Note 2), und zwar in den Formen הָשְׁכְּבָה (Hes 32 19) und הָפְנוּ (Jer 49 8). Erstere dürfte hier und letztere im Paradigma *P* aufzunehmen sein.

*D.* Da von עמד gar keine *Nif'al*-Form vorkommt, ist kein Grund vorhanden, das Perf. mehr als die übrigen Formen einzuklammern.

*E. Hithpa'el.* Im Imp. Pl. *m.* hätte ר ֶ haben sollen.

*I.* Die Pausalform von יאכל muß deutliches ֶ haben.

*K.* Die Infinitivformen יְסֹד u. רֶשֶׁת wären von שָׁבֶת zu trennen. Die Imperativformen (gedruckt ist *Impf.* statt *Imp.*) שֵׁב u. דַּע wären nur oberhalb der Imperfektform יֵשֵׁב anzubringen; oberhalb יִירַשׁ aber רַשׁ, יְרָשָׁה (beides Pausalformen) und רֵשׁ.

*L.* Da *Qal* von יטב nur im Impf. belegt ist, so wäre in dieser „Konjugation" ein anderes Verbum zu wählen, und zwar nach § 70 (*a* u. *c*) am ehesten wohl יָבֵשׁ, das die meisten Formen aufweist.

*M.* In der 2. Plur. des Perf. *Nif'al* wäre statt נִקְמוּ nach BAER zu Hes 11 17 (vgl. auch GINSB.) eher נִקּוּם zu setzen, wenn man nicht נִקְמוּ (vgl. Hes 20 41 43 36 31) vorziehen würde.

*O.* Im Perf. *Pu'al* und *Hof'al* wäre in der 2. u. 1. Pers. (Sing. wie Plur.) die Vokalisation —א— doch nicht aufrecht zu halten; vgl. § 74 *c* u. *d*. Im *Pu'al* wäre als Part. noch eher מְמֻלָּא oder (vgl. Perf.) מְקֹרָא anzuführen. Im Perf. *Hif'il* lies הִמְצִיאָה.

*P.* In der 2. Plur. des Perf. *Hif'il* wäre die Form הִגְלִי als die fast durchgängige voranzustellen.

*Q.* „*P.*" fehlt, wenn man von Formen mit *Nun energicum* absieht, vor עִשְׂתָנִי. „*Pi.*" fehlt vor עִנְּתָךְ und תְּצַוֵּנִי. עָנָךְ kommt auch außerhalb der *P.* vor, nämlich Jer 23 37. Als Beispiel der 3. *Sing. Perf. f.* mit dem Suffix der 2. *Sing. m.* wäre die Pausalform רָאָתְךָ (Hi 42 5) aufzunehmen.

## Zu den Registern.

S. 557. „Casus pendens" auch S. 351.

S. 577. Über עַתָּה steht nichts im § 90 *h* Note 2.

S. 578. Bei רֵעֶה l. § 84 *a*, *i*.

S. 588. Jdc 11 25 ist auch § 113 *q* erwähnt.

S. 597. Hes 23 19 § 46 *a* Note 2.

S. 599. Ps 2 5 § 91 *l*.

S. 600. Ps 44 27 ist § 90 *g* erwähnt, nicht aber § 72 *s*, was man doch hätte erwarten können (vgl. meine Bem. zu dieser Stelle).

S. 602. Ps 140 10 ist auch § 91 *l* erwähnt; Prv 18 24 nur in der Note zu § 47 *b*.

Zuletzt ein paar Worte über die kleine Ausgabe. Da es unmöglich sein dürfte die Beschneidung eines größeren Werkes in einer Weise zu bewerkstelligen, die jedermann befriedigt, so liegt es mir ganz fern, auf eine Kritik der gebotenen Auswahl einzugehen. Ich möchte aber auf zwei Kleinigkeiten aufmerksam machen. Erstens haben Abschnitte, die in den zwei Ausgaben einander entsprechen, nicht immer die gleiche Randbezeichnung; siehe z. B. § 9 *b* in der kleinen und § 55 *d* in der großen. Zweitens ist in der kleinen bisweilen auf Stücke hingewiesen, die nicht aufgenommen sind; siehe z. B. § 28 *e*, § 68 *b*, § 74 *c*, § 84 *a*, *q*, § 93 *l*.

---

[Abgeschlossen den 14. Januar 1913.]

# Raschis Einfluß auf Nicolaus von Lyra in der Auslegung der Bücher Leviticus Numeri und Deuteronomium.

Von Rabbiner **Abraham J. Michalski** in Recklinghausen.

Während des Mittelalters stand die kirchliche Bibelerklärung fast völlig im Zeichen der spekulativen Richtung der Scholastik. Erst gegen Ende des Mittelalters trat eine Wendung ein. Diese wurde herbeigeführt durch den „berühmtesten christlichen Exegeten des Mittelalters",[1] NIKOLAUS VON LYRA (a. 1270—1349),[2] der in seinen Postillae perpetuae in Vetus et Novum Testamentum der mystischen Bibelbetrachtung die exegetische entgegenstellte und solchen Einfluß gewann, daß selbst LUTHER sich diesem nicht entzog. Wenn auch die Lobeserhebungen, die man LYRA in früheren Jahrhunderten zollte,[3] etwas überschwänglich waren,[4] so ist es doch unstreitig, daß er seine Zeitgenossen in vielfacher Hinsicht weit überragt. Nachstehende Vorzüge waren es besonders, die seinem Werke eine nachhaltige Bedeutung sicherten. Als leitendes Erklärungsprinzip, dem er nur vereinzelt untreu geworden, stellte er in seiner Postille die historische Exegese der Schrift auf, beruhend auf gründlicher Erfassung des Wortsinnes. Allerdings wurde dieser auch schon vor LYRA, besonders von THOMAS VON AQUINO,[5] gestreift, jedoch nur als Nebenzweck, als Unterlage für die dogmatische Ausdeutung. Bei LYRA wurde die Erforschung des Litteralsinnes Selbstzweck, auf den er sein ganzes Augenmerk richtete.

---

1 Vgl. H. LABROSSE: Sources de la Biographie de Nicolas de Lyre. Études Franciscaines XVI (1906), pag. 383.

2 Die Biographie vgl. bei FISCHER in den Jahrb. für protest. Theol. 15. Jahrg. 1889, pag. 432ff. nnd bei LABROSSE a. a. O.

3 „Celebratur in tota urbe sua doctrina" vgl. LABROSSE l. c.

4 Vgl. Nicolaus Lyranus und seine Stellung in der Geschichte der mittelalterlichen Schrifterklärung. Der Katholik. Neue Folge. Mainz 1859. Bd. II, pag. 934ff.

5 Vgl. Der Katholik a. a. O., C. SIEGFRIED: Thomas von Aquino als Ausleger des A. T. Ztschr. f. wissensch. Theol. Leipzig 1894, Heft 4, pag. 603. 616.

Eine weitere Verbesserung[1] der Exegese erstrebte LYRA durch Einflechtung zahlreicher Erklärungen jüdischer Gelehrter, besonders des von ihm geschätzten RABBI SALOMON (RASCHI),[2] und suchte den Aufschwung, den die rabbinische Exegese ein Jahrhundert vor ihm genommen hatte,[3] der kirchlichen Exegese dienstbar zu machen, ohne sich jedoch hierbei eines selbständigen Urteils über die angeführten Ansichten zu begeben. Zwar hatten schon früher jüdische Traditionen in die Patristik und Scholastik Aufnahme gefunden;[4] doch ist bei LYRA die Zahl der Zitate jüdischer Ansichten weit größer und die Art ihrer Verwertung systematischer als bei seinen Vorgängern, die fast ausschließlich auf HIERONYMUS fußten.

Wesentlich gefördert wurde LYRAS exegetische Richtung,[5] wie auch die Benutzung rabbinischer Deutungen durch die hebräischen Sprachkenntnisse, die LYRA sich erworben hatte. Hebräische Studien sind allerdings schon vor LYRA in christlichen Kreisen nachweisbar,[6] doch hat LYRA sie in besonders ausgedehntem Maße betrieben und zu exegetischen und kritischen Zwecken benutzt. Das Maß seiner hebräischen Kenntnisse, die zu der viel umstrittenen Legende[7] seiner jüdischen Abstammung Veranlassung gegeben haben, hat eine verschiedenartige Beurteilung erfahren. Einige schätzen seine Sprachkenntnisse hoch ein,[8] andere bewerten sie gering.[9] Diese letzte Ansicht wird gestützt durch die Behauptung, daß grammatische Bemerkungen selten eingestreut würden und „nicht sehr treffend, mitunter ganz schülerhaft"[10] seien. Allerdings beschränken sich seine vereinzelten Bemerkungen aus dem Gebiet der hebräischen Grammatik auf Elementarregeln,[11] doch ist dies

---

1 Vgl. L. DIESTEL: Geschichte des A. T. in der christlichen Kirche. Jena 1869, pag. 188.

2 Die Biographie vgl. bei ZUNZ: Jarchi. Ztschr. f. die Wissensch. d. Judenthums. Berlin 1823, pag. 347.

3 Vgl. Der Katholik a. a. O., pag. 945.

4 Vgl. L. GINZBERG: Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur. Berlin 1900.

5 Vgl. DIESTEL a. a. O., pag. 195, A. MERX: Die Prophetie des Joel. Halle a. S. 1879, pag. 306.

6 Vgl. S. BERGER: Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia. Paris 1893.

7 Vgl. LABROSSE a. a. O. XVII, pag. 497.

8 Vgl. BERGER a. a. O., pag. 55. LABROSSE a. a. O. XVIII, pag. 372.

9 Vgl. Der Katholik a. a. O., pag. 945. M. FISCHER: Des N. v. L. Postillae etc. Jahrb. für protest. Theol. Freiburg 1889. XV. Jhrg. Heft III, pag. 606.

10 Vgl. Der Katholik a. a. O.

11 Vgl. LYRA zu Ps 8.

weniger in einer mangelhaften Kenntnis LYRAS, als in der Rücksichtnahme auf seine Leser begründet. Diese, des Hebräischen unkundig, hätten an einer fremdsprachlichen Grammatik keinen Geschmack finden können. Daher suchte LYRA eher durch verständliche Vergleiche[1] mit der lateinischen Sprache, selbst wenn der Vergleich nicht ganz genau war,[2] seine Leser aufzuklären und durch Hinweise auf den hebräischen Sprachgebrauch[3] auf hebräische Synonymik,[4] die eine mehr als „rein äußerliche" Sprachkenntnis erkennen lassen, die hebräische Sprache seinen Lesern näher zu bringen. Die Bemerkung LYRAS:[5] „quod non sum ita peritus in lingua hebraica vel latina" stellt sich durch die Gleichstellung mit der lateinischen Sprachkenntnis, die doch sicherlich nicht gering gewesen ist, als eine nichts beweisende Bescheidenheitsfloskel dar. Es ist daher nicht anzunehmen, daß seine hebräische Kenntnis „für eine selbständige Benutzung hebräischer Schriften nicht genügend"[6] gewesen sei, so daß anzunehmen wäre, es seien die jüdischen Werke von LYRA „in einer lateinischen Übersetzung oder wenigstens unter Mitbenutzung einer solchen"[7] gebraucht. Diese Annahme läßt sich überhaupt, besonders bei dem von LYRA benutzten Kommentar RASCHIS kaum aufrecht erhalten. Abgesehen davon, daß von einer lateinischen Übersetzung des RASCHI-Kommentars aus dieser Zeit[8] uns nichts bekannt ist, dürfte in so früher Zeit, wo man höchstens biblische Werke wortgetreu übertragen hat, die wörtliche Übersetzung eines hebräischen Kommentars, wie man sie nach LYRAS Zitaten[9] voraussetzen müßte, kaum versucht worden sein. Zudem führt LYRA die Noten RASCHIS als: „glossa hebraica",[10] einmal sogar im hebräischen Wortlaut an.[11] Auch spricht gegen diese Annahme die Versicherung LYRAS,[12] daß er hebräische Bücher gelesen habe. Diese Versicherung ist um so glaubhafter, als LYRA erklärt: Possint autem aliqui credere, quod in hoc opere et in Postillis super vetus Testamentum multa posuerim de hebraico

---

1 Vgl. LYRA zu Gen 16 13. 2 Vgl. LYRA zu Num 20 29.

3 Vgl. LYRA zu Gen 36 40 Ex 14 22.

4 Vgl. LYRA zu Ex 21 30 27 19 Lev 27 29. 5 Prolog II.

6 HOBERG in Wetzer und Welte: Kirchenlexikon a. 1893. Bd. X, pag. 322.

7 Vgl. HOBERG a. a. O.

8 Die erste lateinische Übertragung stammt von PELLICANUS (gest. a. 1556) vgl. ZUNZ a. a. O., pag. 347.

9 Vgl. LYRA zu Lev 7 19 Dtn 33 28.

10 Vgl. LYRA zu Gen 18 1 Dtn 17 11.

11 Vgl. LYRA zu Num 11 26; vgl. LABROSSE a. a. O. XVIII, pag. 372, Anm. 10.

12 Vgl. LYRA zu Ps 33 43; vgl. NEUMANN: Revue des Études Juives. Tom. XXVI (1893), pag. 176; vgl. auch LYRA zu Ex 13 19.

aliter quam sint in veritate ... Propter quod omnes volo scire, quod in dictis operibus nihil posui de hebraico ex capite proprio tantum, sed cum directione et collatione atque consilio virorum in hebraico peritorum.[1] Auch die verzeihlichen Irrtümer, die LYRA beim Verständnis einiger schwierigeren Stellen[2] des RASCHI-Kommentars unterlaufen sind, sprechen nicht gegen eine hebräische Vorlage.

Die Handschrift des RASCHI-Kommentars, die LYRA vorgelegen haben dürfte, läßt sich nach dem Varianten-Apparat nur annähernd fixieren. Sie stimmte mit den Handschriften überein, die dem רמב"ן (NACHMANIDES) vorlagen,[3] und enthielt Zusätze des Ms. I, das BREITHAUPT benutzte.[4]

Einer der ersten Bibelkommentare, die gedruckt wurden,[5] war die Postille LYRAs (a. 1471). Das erste hebräische Druckwerk, das eine Jahreszahl trug,[6] war der Kommentar RASCHIs (a. 1475). Diese Tatsache, sowie die zahllosen Editionen, die wir von beiden Werken[7] besitzen, sind der beste Beweis für die Anziehungskraft, die diese beiden schmucklosen und doch so inhaltsreichen Kommentare auf die Leser ausgeübt haben.

Die Nachprüfung des Einflusses, den RASCHI auf den ihm geistesverwandten LYRA geübt hat, gehört daher mit zu den Vorarbeiten, die für eine Geschichte der Exegese erforderlich sind. Die Untersuchungen, die auf diesem Gebiet von Prof. SIEGFRIED[8] zur Genesis und von F. MASCHKOWSKI[9] zu Exodus angestellt wurden, soll nachstehende Arbeit über Leviticus Numeri und Deuteronomium ergänzen und durch einen Nachtrag vervollständigen.

---

1 LYRA in De differentia nostrae translationis ab hebraica litera.

2 Vgl. LYRA zu Lev 11 8 Dtn 15 19.

3 Vgl. LYRA zu Num 4 16.

4 Vgl. LYRA zu Dtn 1 3 33 25; BREITHAUPT: R. S. Jarchi Commentarius ... Latine versus. Gotha 1710.

5 Vgl. Der Katholik a. a. O., pag. 954.

6 Vgl. A. BERLINER: Raschi. Berlin 1906, pag. 19.

7 Vgl. A. BERLINER a. a. O. pag. 19. LABROSSE a. a. O. XVI, pag. 383.

8 A. MERX: Archiv für wissenschaftl. Erforschung des A. T. Halle 1869. T. I, pag. 428; T. II, pag. 39.

9 Ztschr. für die Alttest. Wissenschaft. Gießen 1891, p. 268—316.

## Leviticus.

### Cap. I.

V. 5. 'Per altaris circuitum' L. Dicit Ra. Sa., quod ponebant de sanguine in duobus angulis altaris contradictorie oppositis etc. R. נותן . . . ב' מתנות שהן ד'[1].

V. 9. 'Suavem odorem' L. Non intelligendum . . . ex re oblata, sed ex obedientia et fide offerentium etc. R. נחת רוח לפני שאמרתי ונעשה רצוני.

V. 15. 'Rupto vulneris loco' L. Dicit Ra. Sa., quod talis ruptio debebat fieri cum ungue, non cum ferro. R. אין מליקה בכלי אלא בעצמו של כהן קוצץ בצפרנו כו'.

V. 16. 'Plumas proiciet' L. Dicit Rab. Sa., quod hoc erat, quia volaverant ad capiendum cibum de alieno, et per hoc designabatur, quod sacrificium de rapina non placet deo. R. . . . ובעוף שנזון מן הגזל נאמר 'והשליך' את המעים שאכל מן הגזל[2].

### Cap. II.

V. 1. L. Dicit hic Rab. Sa., quod hic, ubi agitur de oblatione pauperum, convenienter dicitur: 'Anima etc.', quia oblatio pauperis apud deum reputatur, ac si obtulisset animam suam i. vitam. R. . . . מי דרכו להתנדב מנחה, עני, אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו.

V. 11. L. Dicit autem Ra. Sa., quod nomine 'mellis' hic intelligitur omnis fructus dulcis. R. כל מתיקת פרי קרויה דבש.

### Cap. III.

V. 1. L. Dicit autem hic Ra. Sa., quod vocabatur 'hostia pacifica' eo, quod facit pacem, reddendo cuilibet, quod suum est, sc. Deo et homini, cuius est oblatio, et sacerdoti offerenti. R. . . . שלמים, שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים.

### Cap. IV.

V. 2. L. Ex hoc, quod dicitur hic: 'ut non fierent', dicunt aliqui Judaei, quod intelligitur tantum de praeceptis negativis si transgrediantur. R. . . . פירשו רבותינו אין חטאת באה אלא על דבר שזדונו לאו וכרת

---

[1] Cf. J. Fr. BREITHAUPT: R. S. Jarchi Commentarius Hebraicus in Pentateuchum Mosis Latine versus. Gotha 1710, p. 785, Anm. 71.

[2] Vgl. die Lesart des Midrasch rabbah zu Leviticus sect. III: העוף הזה פורח ושם בכל העולם ואוכל בכל צד . . .

V. 3. L. ... Aliter exponunt Hebraei: 'Delinquere faciens populum' per ignorantiam, qui credit de aliquo quod sit licitum et sic facit et docet populum ... R. מדרשו: אינו חייב אלא בהעלם דבר עם שנגת מעשה ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו ...

V. 13. 'Omnis turba' L. ... Dicit Ra. Sa., quod intelligitur per turbam congregatio iudicum ... R. אלו סנהדרין L. Potest etiam intelligi de toto populo, inquantum per ignorantiam senum populus delinquebat. R. מעו להורות ... שעשו צבור על פיהם.

## Cap. V.

V. 4. 'Ut vel male quid faceret' L. Dicunt hic aliqui, quod hoc intelligitur de malo poenae sibi infligendae ... R. ... להרע לעצמו

V. 10. 'Et dimittetur ei' L. Dicit hic Rab. Salo., quod si esset iuramentum de pecunia, vel alia re, quae potest pecunia mensurari ... non esset liber pro huiusmodi sacrificiis sed teneretur implere iuramentum[1] ... R. zu v. 4 ... אבל שבועה שיש בה כפירת ממון, אינו בקרבן זו אלא באשם

V. 11. 'Non mittet in eam oleum neque thus' L. Dicit Rab. Sa. quod oblatio est pro peccato; ideo non debet decorari ... R. ואין בדין שיהא קרבנו מהודר.

## Cap. VI.

V. 13. 'Haec est oblatio Aaron et filiorum eius' L. ... sed filii Aaron, qui erant inferiores sacerdotes, obtulerunt tunc similam, Aaron autem, qui erat summus sacerdos, obtulit adipes et caetera, quae pertinebant ad maiorem sacerdotem, ut dicit Ra. Sa.[2] R. אף ההדיוטות מקריבין עשירית האפה ביום שהם מתחנכין לעבודה אבל כהן גדול בכל יום.

V. 20. 'Quicquid tetigerit' L. ... Secundum alios refertur etiam ad alias res comestibiles ... quae si tangerent carnes praedictas, ex tali tactu sanctificabantur, nec poterant comedi aliter quam dictae carnes sacrificii. R. כל דבר אוכל אשר יגע ... תאכל כחומר שבה.

## Cap. VII.

V. 10. 'Cunctis filiis Aaron aequa mensura' L. Quae quidem aequalitas secundum Ra. Salomo sic servabatur, quod quilibet de filiis Aaron habebat sibi diem deputatum ad offerendum, et oblationes illius diei

---

[1] Cf. c. 5 23–24, das Beispiel Lyras z. St. fällt nicht unter כפירת ממון.

[2] Cf. D. Hoffmann: Das Buch Leviticus. Berlin 1905, pag. 230. Die Bemerkungen L.'s und R.'s decken sich nicht.

pertinebant ad ipsum pro se et domo sua. R. . . . לבית אב של יום שמקריבין אותה[1].

V. 19. 'Omnis mundus' L. Posset enim forsitan aliquis credere, quod non esset licitum comedere carnes hostiae pacificae, nisi offerentibus, et propter hoc dicitur hic, quod omnis homo poterat comedere, dum tamen esset mundus. R. : . . . יכול לא יאכלו שלמים אלא הבעלים לכך נאמר כל טהור יאכל בשר.

V. 26. 'Tam de avibus' L. Ex hoc dicit Rab. Sal. quod esus sanguinis piscium et locustarum non est Judaeis interdictus. R. פרט לדם דגים וחגבים.

## Cap. IX.

V. 1. 'Facta autem octava die' L. Dicit Rab. Sa., quod ista dies fuit prima dies anni secundi egressionis de Aegypto. R. הוא ראש חדש ניסן, שהוקם המשכן בו ביום[2].

V. 22. 'Descendit' L. . . . Ra. Sal. dicit, quod erat ibi quidam ascensus longus paulatim ascendens, sive gradibus procedens versus altare, ita prope, sicut poterat, dum tamen non tangeret altare. R. ad Ex 20 23 כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשהו מעלות מעלות . . . אלא חלק יהא ומשופע.

V. 23. 'Ingressi autem Moyses et Aaron' L. Duplici enim ex causa ingressus fuit Moyses cum Aaron. Una fuit, ut ostenderet ei modum offerendi thymiama super altare thymiamatis . . . Alia autem causa fuit ut ambo simul intra tabernaculum orarent deum pro datione ignis.[3] R. . . . למה נכנס משה עם אהרון ללמדו על מעשה הקטרת. . . ד"א . . . מיד נכנס משה עמו ובקשו רחמים וירדה שכינה לישראל.

## Cap. X.

V. 1. L. Circa primum dicit Ra. Simeon, quod causa mortis Nadab et Abiu fuit eo, quod potati etiam plus debito intraverunt ad ministrandum . . . Hoc etiam videtur ex litera consequenti, quia immediate post factum istud dominus dixit ipsi Aaron: 'Vinum et omne, quod inebriare potest, non bibetis, tu et filii tui'. R. רבי שמעון[4] אומר שתויי יין נכנסו למקדש, תדע שאחר מיתתן הזהיר הנותרים שלא יכנסו שתויי יין למקדש.

---

1 Cf. BREITHAUPT l. c. pag. 830, Anm. 24.

2 Cf. Ex 40 17.

3 L. kombiniert die beiden Erklärungen R.'s.

4 So die Lesart bei BREITHAUPT l. c. pag. 846, vgl. dort die Anm. Auch Midr. ויקרא רבה Abschn. 12 hat Ra. Simeon als Tradenten.

V. 6. 'Fratres vestri' L. Ex quo patet, quod personae communes maxime ad Dei cultum deputatae a toto populo sunt lugendae. R. מכאן שצרתן של ת"ח מוטל על הכל להתאבל בה.

V. 14. 'Tu et filii tui et filiae tuae tecum' L. Quia de hostia pacifica mulieres poterant comedere, non quia haberent ibi partem sibi debitam ex determinatione legis, quia sic solum competebat masculis, unde subditur 'Et pertineant ad te etc.', sed mares de partibus suis dabant eis. R. אתה ובניך בחלק אבל בנותיך לא בחלק אלא אם תתנו להם מתנות רשאות הן לאכול . . . או אינו אלא אף הבנות בחלק ת"ל כי חקך וחק בניך נתנו, חק לבנים ואין חק לבנות.

V. 16. 'Inter haec hircum' L. . . . Et dicit hic Ra. Sa., quod illa die fuerant tres hirci oblati; unus in oblatione Naason principis tribus Judae . . . Alius fuit pro solemnitate diei . . . Tertius fuit pro principio mensis . . . et de isto tertio hirco dicitur hic. R. . . . וג' שעירי חמאות קרבו בו ביום, שעיר עזים ושעיר נחשון ושעיר ראש חדש ומכולן לא נשרף אלא זה.

Ibid. 'Qui remanserant' L. Dicit Ra. Sa., quod hoc fuit ex dei misericordia ad preces Moysi, quia Aaron pro peccato vituli cum sua posteritate meruerat mori, sicut dicitur Deut. IX cap. (v. 20), 'Adversus quoque Aaron vehementer iratus, voluit eum conterere'. In Heb. habetur 'Voluit eum disperdere', in quo designatur mors alicuius cum sua posteritate, secundum communem modum loquendi sacrae scripturae . . . sed oratio Moysi impedivit mortem Aaron et medietatis filiorum eius, unde ibi subditur 'Et pro illo quoque deprecatus sum'. R. ad v. 12 . . . מלמד שאף עליהן נקנסה מיתה על עון הענל, הוא שנאמר 'ובאהרן התאנף ה' מאד להשמידו' ואין השמדה אלא כלוי בנים . . . ותפלתו של משה בטלה מחצה, שנאמר 'ואתפלל גם בעד אהרן בעת ההיא'.

V. 17. 'Iniquitatem multitudinis' L. Ex hoc arguit Ra. Sa., quod praedictum est secundum suam opinionem, scil., quod hircus, quem Moyses reperit combustum, fuerat oblatus pro principio mensis, quia offerebatur pro expiatione peccati populi. R. מכאן למדנו ששעיר ראש חודש היה, שהוא מכפר עון טומאת מקדש וקדשיו.

V. 19. 'Respondit Aaron' L. Licet Eleasar et Ithamar essent homines discreti ad respondendum, noluerunt tamen respondere in praesentia patris sui. R. . . . אמרו אינו בדין שיהא אבינו יושב ואנו מדברים לפניו

## Cap. XI.

V. 8. 'Nec cadavera' L. Dicit Rab. Sal., quod illud iniungitur solis sacerdotibus, quod probat ex hoc, quod habetur infra XXI ca., ubi similiter prohibetur contaminatio ex mortuo et tamen prohibetur sacer-

dotibus tantum, quia ibi praemittitur 'Loquere ad sacerdotes filios Aaron et dices ad eos: Non contaminetur sacerdos in mortuis' Sed hoc detur contra textum, quia hic praemittitur: 'Dicite filius Israel' Ex quo patet, quod loquitur generaliter toti populo et eodem modo Num. v. a, ubi loquitur de pollutione ex mortuo in principio c. et ideo Ra. Sa. accipit falsum,[1] uti videtur, ad probationem sui dicti, maxime quia infra XX. c. ponitur prohibitio specialis facta sacerdotibus, ne ingrediantur ad luctum mortuorum nisi in paucis personis et hoc quia debebant esse parati ad divinum cultum ... Sciendum tamen quod ex tactu cadaveris huiusmodi animalium non contrahebatur talis immunditia, quam oporteret purgari per modum, qui dicitur infra de tactu aliorum ... R. יכול יהו ישראל מוזהרים על מגע נבלה, ת"ל אמור אל הכהנים וגו', כהנים מוזהרין ואין ישראל מוזהרין קל וחומר מעתה, ומה טומאת מת חמורה לא הזהיר בה אלא כהנים, טומאת נבלה קלה לא כל שכן ומה תלמוד לומר לא תנעו ברגל.

V. 36. 'Fontes vero' L. Rationem huius assignant Hebraei, quia tales continentur in terra et immediate adhaerent ei ... R.[2] המחוברים לקרקע.

## Cap. XIV.

V. 8. 'Purificatusque ingredietur in castra' L. ... Ita dumtaxat, ut maneat extra tabernaculum suum septem diebus, cuius rationem assignat Ra. Salom. quia actus matrimonialis erat interdictus ... R. מלמר שאסור בתשמיש המטה.

## Cap. XVI.

V. 2. 'Quia in nube apparebo' L. Hoc dupliciter exponitur. Uno modo de nube, quae erat super tabernaculum.... Alio modo de nebula consurgente de thuribulo, quando summus sacerdos ingrediebatur sanctum sanctorum ... R. כי תמיד אני נראה שם עם עמוד ענני ... ומדרשו לא יבא כי אם בענן הקטרת ביו"הכ.

V. 23. 'Depositis vestibus' L. ... Rab. Salo. aliam rationem assignat dicens, quod cum vestibus lineis intrabat sanctum sanctorum, ne minister esset sicut dominus ... Die Bemerkung R.'s zu v. 4 מגיד שאינו משמש לפנים בח' בגדים ... שיש בהם זהב לפי שאין קטיגור נעשה סניגור besagt dies

[1] Die Polemik L.'s beruht auf irrtümlicher Auffassung der Note R.'s. R. behauptet vielmehr auf Grund der Deduktion, die L. unvollständig zitiert, daß für Priester sowohl, wie für Israeliten die Berührung der נבלה während des ganzen Jahres erlaubt und nur an den Wallfahrtsfesten verboten war. Vgl. R. zu Dtn 14 8.

[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 864, Anm. 99.

jedoch nicht.[1] Nur in ויקרא רבה sect. 21 findet sich ein Gedanke, der der Begründung L.'s nahe kommt: אל תתהדר לפני מלך ר' לוי אומר מפני נאוה על שום: (Spr 25).

## Cap. XIX.

V. 2. 'Loquere ad omnem coetum' L. quia magna pars legis . . . in hoc cap. replicatur. R. מפני שרוב נופי תורה תלויין בה . . .

V. 14. 'Coram caeco' Dicit etiam Ra. Sal. hic, quod caecus hic intelligitur ignorans vel simplex de quo prohibetur dari sibi scienter consilium malum in negotio. R. לפני הסומא בדבר לא תתן עצה שאינה הוגנת לו.

V. 20. 'Quae sit ancilla' L. . . . In Hebraeo habetur: 'Quae sit ancilla et parata viro' unde dicit Ra. Sa., quod scriptura loquitur de ancilla Chananaea affidata servo Hebraeo, quorum matrimonium erat inchoatum, sed non perfectum, et tunc fornicatur cum Judaeo libero, quia licet Hebraei liberi non possint contrahere cum Chananaea, servi tamen poterant de voluntate domini, ut dicit. R. . . . ובשפחה . . . המאורסת לעבד עברי שמותר בשפחה הכתוב מדבר.

V. 32. 'Personam senis' L. Quod est intelligendum de senioribus et sapientia ornatis, ut dicit Rab. Sa. R. . . . אין זקן אלא שקנה חכמה

V. 34. 'Fuistis enim et vos advenae' L. Fatuum est enim exprobrare alterius defectum in seipso existentem. R. מום שבך אל תאמר לחבירך.

## Cap. XX.[2]

V. 20. 'Absque liberis morientur' L. Quod exponit Rab. Sal. dicens, quod, si tunc haberent pueros, sepelirent ante mortem suam et si non haberent tunc, nec haberent de caetero, sicut privati a Deo et sic morerentur absque liberis. R. . . . יש לו בנים קוברן אין לו בנים מת בלא בנים

## Cap. XXI.

V. 9. 'Flammis exuretur' L. . . . Dicit tamen Ra. Sa., quod hoc est intelligendum de filia sacerdotis maritata vel saltem affidata et non de illa, quae est omnino libera a viro. R. . . . שהיתה בה זיקת בעל וזנתה או מן הארוסין או מן הנשואין . . . והכל מודים שלא דבר הכתוב בפנויה.

Bei seiner Polemik gegen diese Ansicht beachtet L. nicht, daß der

---

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 903, Anm. 8.

[2] Zu L.'s Bemerkung zu v. 3 vgl. Talm. Babli. Tract. Sanhedr. pag. 64a u. Midr. Jalkut Simoni sect. 597. Zum Verständnis dieser von L. bekämpften Ansicht vgl. D. Hoffmann: Das Buch Leviticus. Berlin 1906. II. pag. 23, 63, ibid. die Art des Kultus bei den Phöniziern und Karthagern, die L. zu 18 21 mit 'ut Hebraei dicunt' gegen R. z. St. anführt, vgl. Breithaupt l. c. pag. 945, Anm. 6.

Feuertod der Priesterstochter als schlimmer galt gegenüber dem Steinigungstod einer Frau, die nicht vom Priesterstamme ist. Tr. Sanhedrin pag. 50a חמורה שריפה מחנק.

## Cap. XXII.

V. 23.[1] 'Voluntarie offerre potest' L. . . . Aliter exponit Ra. Sa. dicens, quod hoc intelligitur de oblatione quae fiebat sacerdotibus tantum, ut de pretio talis animalis fierent aliqua necessaria in tabernaculo vel templo, utpote reparatio cortinarum seu utensilium, quibus utebantur ministri tabernaculi, sed non poterat ex eo sacrificium fieri, nec de eo aliquid offerri super altare, ideo subditur 'votum autem ex his solvi non potest'. Hic accipitur votum pro quocunque sacrificio, unde in hebraeo habetur ',,ad sanctificationem" non placebit' i. e. ad sacrificium. R. נדבה': לבדק הבית 'ולנדר' למזבח 'לא ירצה' אי זה ,,הקדש"[2] בא לרצות הוי אומר זה הקדש המזבח.

V. 25. 'Quia corrupta' L. . . . Rab. Sa. aliter exponit passum istum . . . Dicit igitur, quod lex ista datur ad removendum dubium; quia lex non fuit data Gentilibus, sed Judaeis tantum, et ideo praeceptum de immaculatorum oblatione tantum non astringebat Gentiles, propter quod sacerdotes Judaeorum possent credere, quod animalia maculata, oblata a Gentilibus ex devotione possent offerri in altari holocaustorum, et ideo hoc removetur per hoc, quod dicitur hic 'Corruptiones eorum etc.' Dicit tamen, quod animalia immaculata immolatitia poterant ab eis recipi et offerri. R. גוי שהביא קרבן ביד כהן להקריבו לשמים לא תקריבו לו בעל מום ואע"פ שלא נאסרו בעלי מומים לקרבן בני נח אא"כ מחוסרי אבר זאת נוהגת בבמה שבשדות אבל על המזבח שבמשכן לא תקריבו אבל תמימה תקבלו מהם.

## Cap. XXIII.

V. 11. 'Altero die sabbathi' L. . . . et accipitur hic sabbathum non pro die septima septimanae sed pro prima die paschae[3] . . . R. ממחרת יו"ט הראשון של פסח.

V. 17. 'Panes primi' L. . . . quia secundum Ra. Sa. non dabantur primitiae de terrae nascentibus nisi de VII speciebus . . . R. zu Dtn 26 2 שאין כל הפירות חייבים בבכורים אלא ז' המינין בלבד.

---

[1] Zu L.'s Bemerkung: In Hebraeo . . . vgl. Targum Onkelos z. St.

[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 968, Anm. 73.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 975, Anm. 23/24.

## Cap. XXIV.

V. 2. 'Jugiter' L. i. e. continue. Licet arderent solum de nocte secundum aliquos, sicut et agnus oblatus in holocaustum mane et vespere dicebatur 'iuge sacrificium'. R. מלילה ללילה, כמו עולת תמיד שאינה אלא מיום ליום.

V. 10. 'Ecce autem egressus' L. . . . Circa primum sciendum, quod dicunt hic aliqui Hebraei quod iste blasphemus in eo, quod erat de tribu Dan ex parte matris voluit figere tabernaculum suum cum illis, qui erant de tribu Dan, sed fuit prohibitus ab illo, iuxta quem volebat figere tabernaculum . . . et causa eorum deducta est ad Mosem, qui sententiavit contra illum, quia castra non situabantur secundum lineam matrum sed patrum ut habetur Num IIa . . . propter quam sententiam conturbatus, postquam exierat de loco iudicii, blasphemavit nomen domini . . . et secundum hoc exponitur litera, cum dicitur 'Ecce autem egressus' sc. de loco iudicii, ubi fuerat condemnatus. R. . . . ומתניתא אמרה מבית דינו של משה יצא מחויב, בא ליטע אהלו בתוך בני דן, אמרו לו מה טיבך לכאן, אמר להם מבני דן אני, אמרו לו 'איש על דגלו באותות לבית אבותם' נכנם לבית דינו של משה ויצא מחויב עמד ונדף. — 'ואיש הישראלי': זה שכננדו שמיחה בו מטע אהלו.

Ibid. 'Jurgatus est in castris' L. propter situationem tentorii sui in castris. R. על עסקי מחנה.

V. 11. 'Cumque blasphemasset' L. Hebraei dicunt 'Cumque explanasset nomen domini' Dicunt enim aliqui, quod in publico nominavit nomen domini tetragrammaton . . . et istud nomen maledixit. R. כתרגומו . . . ופריש שנקב שם המיוחד ונדף והוא שם המפורש.

V. 12. 'Miseruntque eum in carcerem' L. . . . Circa primum dicunt aliqui Hebraei, quod ideo fuit missus in carcerem, donec super hoc sciretur sententia Dei, eo quod ignorabatur, utrum incurrisset poenam mortis. R. . . . אבל במקלל הוא אומר 'לפרוש להם' שלא היו יודעים אם חייב מיתה אם לאו.

V. 14. 'Manus suas' L. . . . dicendo: Malitia tua te adduxit ad mortem, non nos. R. אומרים לו: דמך בראשך ואין אנו נענשים במיתתך שאתה נרמת לך.

V. 21. 'Qui percusserit hominem' L. . . . Et dicit Rab. Sa., quod loquitur ista lex non de quocunque homine sed de patre, quia percutiens patrem gravi percussione debet mori, etiamsi mors non sequatur . . . R. אפילו לא הרגו אלא עשה בו חבורה . . . ובמכה אביו ואמו דבר הכתוב.

## Cap. XXV.

V. 9. 'Et clanges buccina' L. . . . unde et vocatur iubilans ab ipso clangore,[1] secundum quod dicit Ra. Sa. . . . R. יובל שמה על שם . . . תקיעת שופר.

## Cap. XXVI.

V. 26. 'Et reddant eas ad pondus' L. . . . Dicit autem hic Ra. Sa. quod in hoc comminatur eis dominus corruptionem bladi et pastae, in tantum, quod panes inde formati in furno positi frangerentur in partes minutas, quae extractae de furno dividerentur ad pondus, ut quaelibet mulier haberet partem suam debitam. R. שתהא התבואה נרקבת ונעשית פת נפולת ומשתברת בתנור והן יושבות ושוקלות את השברים לחלקם ביניהם.

## Cap. XXVII.

V. 11. 'Animal immundum' L. Dicit Rab. Sal., quod hoc non est intelligendum de animali immundo secundum speciem suam . . . sed de animali immundo secundum individuum tantum, ut bos ovis vel capra habens maculam[2] . . . R. . . . בבעלת מום הכתוב מדבר.

V. 25. 'Siclus viginti obolos habet' L. Hoc dicitur ad determinationem quantitatis sicli sanctuarii; siclus enim communis erat maior, ut dicit Rabb. Salomon, quia continebat XXIV obolos. R. כך היו מתחלה ולאחר מכאן הוסיפו שתות ואמרו רבותינו . . . כ"ד מעות לסלע.

V. 27. 'Quod si immundum animal est' L. Hoc non refertur ad primogenita, in quibus erat macula, propter quam non offerebantur sed redimebantur, verumtamen in redemptione eorum non fiebat additio quintae partis, secundum quod dicit Rab. Sal., hic autem fit huiusmodi additio ut patet in litera et ideo secundum ipsum refertur ad illud quod supra [v. 11] dictum est de redemptione animalium mundorum secundum speciem, quae tamen non poterant offerri propter maculam, hic autem loquitur de animalibus aliter immundis, quae licet non possent offerri domino ad hoc, quod aliquid de ipsis poneretur super altare poterant tamen offerri manibus sacerdotis ut venderentur et pretium in aliqua necessaria templi converteretur . . . si tamen offerens volebat redimere, addebat quintam partem . . . R. אין המקרא הזה מוסב על הבכור שא"ל בבכור בהמה טמאה «ופדה בערכך» וחומש אין בזה[3] . . . אלא הכתוב מוסב על ההקדש

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 993, Anm. 34.

[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1035, Anm. 57.

[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1035, Anm. ** Raschi-Ausgabe von A. Berliner. Berlin 1866, pag. 242, Anm. 12.

שהכתוב של מעלה דבר בפדיון בהמה טהורה שהוממה וכאן דבר במקדיש בהמה טמאה לבדק הבית.

## Numeri.

### Cap. I.

V. 2. 'Tollite' L. Dicit Ra. Sa., quod simile est homini habenti peculium valde dilectum . . . R. zu Ex 30 16 . . . משל לצאן החביבה על בעליה.

V. 51. 'Occidetur' L. . . . Aliam etiam causam, quare Levitae non fuerunt cum aliis numerati, inducit Ra. Sa., dicens, quod hoc fuit, quia sententia mortis erat praevisa a Deo super omnes bellatores, qui fuerunt hic numerati . . ., dominus autem nolebat, quod Levitae huic sententiae subiacerent, eo quod non peccaverunt in adoratione vituli . . . Ra. zu v. 49 . . . שימותו . . . ד"א צפה הקב"ה שעתידה לעמוד נזירה על כל הנמנין במדבר אמר אל יהיו אלו בכלל . . . שלא טעו בעגל.

### Cap. II.

V. 1. 'Signa atque vexilla' L. . . . Sed dicunt aliqui Hebraei, quod vexillum cuiuslibet tribus erat simile in colore lapidi posito in rationabili, in quo erat sculptum nomen sui patriarchae. R. . . . צבע כל אחד כגוון אבנו הקבועה בחשן.

### Cap. III.

V. 1. 'Aaron et Moysi' L. Cum filiorum Moysi non recordetur hic . . quare dicitur his 'Hae sunt generationes Aaron et Moysi'. Ad quod respondet Rabbi Salomon, dicens, quod Moyses docuit Aaron et filios eius legem et sic reputatur pater eorum, quia qui instruit aliquem in lege reverendus est ab eo ac si eum genuisset. R. ואינו מזכיר אלא בני אהרן ונקראו תולדות משה לפי שלמדן תורה, מלמד שכל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו.

V. 12. 'Pro omni primogenito' L. . . . Ante enim legem datam ad primogenitos pertinebat offerre sacrificia sed quia primogeniti aliarum tribuum polluti fuerunt in peccato vituli . . . Levitae successerunt loco eorum. R. . . . לפי שהיתה העבודה בבכורות וכשחטאו בעגל נפסלו והלוים שלא עבדו ע"ז נבחרו תחתיהם.

V. 26. 'Tentorium quoque' L. . . . Et quod dicitur in Hebraeo 'quod erat super tabernaculum et altare per circuitum' hoc est, quia prohibebat impetum venti a tabernaculo et altari, quod erat infra atrium, ut

exponit Rabbi Salomon. R. zu 4 26 כלומר הקלעים והמסך של חצר הסוככים ומניינים על המשכן ועל מזבח הנחושת סביב.

V. 37. 'Et paxilli cum funibus' L. . . . et hoc est, quod dicit Rabbi Salomon, scilicet, quod aliqui funes inhaerebant columnis quibus appendebantur cortinae, et illi pertinebant ad Meraritas; aliqui inhaerebant cortinis, quibus immittebantur paxilli in terra fixi, ut cortinae non moverentur a vento inferius et illi pertinebant ad Gersonitas. R. zu 4 32 . . . שהרי יתדות ומתרי הקלעים במשא בני גרשון היו ויתדות ומתרים היו ליריעות ולקלעים מלמטה שלא תגביהם הרוח ויתדות ומתרים היו לעמודים סביב לתלות בהם הקלעים בשפתם העליונה.

V. 39. 'Fuerunt viginti duo milia' L. Si autem considerantur numeri partiales Levitarum praedicti, faciunt viginti duo milia et trecentos. Ad quod dicendum, quod illi trecenti, qui hic tacentur, fuerunt primogeniti . . . R. . . . ובפרטן אתה מוצא ג' מאות יתרים . . . אותן ג' מאות לוים בכורות היו

V. 41. 'Et pecora eorum pro universis' Dicit autem Ra. Sa. quod pecora munda aliarum tribuum non intelligitur hic computata . . . sed immunda . . . excepto asino, qui commutabatur ove . . . R. לא פדו בהמות הלוים את בכורי בהמה טהורה של ישראל אלא את פטרי חמוריהם.

## Cap. IV.

V. 3. 'A tricesimo anno' L. . . . Ratio autem, quare non instituebantur ante XXX. annum est, quia usque tunc non perficitur robur hominis corpore et mente, 'usque ad quinquagesimum annum' et tunc incipit fortitudo corporis debilitari. R. zu v. 2 . . . והפחות מל' לא נתמלא כחו . . . והיותר על בן נ' כחו מכחיש מעתה.

V. 13. 'Involvent illud purpureo vestimento' L. . . . Dicit Ra. Sa., quod hoc erat ad designandum ignem desubtus latentem. Dicit enim, quod ignis, qui descendit de caelo, . . . in altari illo semper erat, sed, quando movebantur castra, ponebatur desuper operimentum aeneum et pallium desuper nec comburebatur, sicut nec ad ventum vel pluviam extinguebatur tempore quietis castrorum ille ignis discoopertus sub divo et hoc divino miraculo. R. ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי בשעת המסעות ואינה שורפתו שהיו כופין עליה פסכתר[1] של נחשת. — cf. Tract. Aboth c. V Mišna 5: נסים נעשו לאבותינו בב"המ . . . ולא כבו גשמים אש של עצי המערכה . .

V. 16. 'Ad cuius pertinet curam' L. Dicit Ra. Sa. quod portabat illud [sc. oleum] in manu dextera 'Et compositionis incensum' In sinistra

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1050, Anm. 19.

'Et sacrificium' Id est, omni die portabat in brachio quantum requirebatur pro ipsa die ... R. im Ms. des רמב"ן: ועל דעת הירושלמי ... cf. רמב"ן הכתוב בפירושי רש"י שהוא נושא אותם z. St. Nach dem Wortlaut L.'s enthielt R. auch die Antwort auf die Frage des רמב"ן: לא ידענו לכמה והאיך הי' טוען כל cf. Midr. Bamidbar rabbah sect. IV: ימים ישא ממנו אלו, אמרו רבותינו, כך היה טוען, שמן המאור בימינו וקטרת הסמים בשמאלו ומנחת התמיד של יום תלויה בזרועו.

## Cap. V.

V. 2. 'Praecipe filiis Israel' L. Dicit Ra. Sa. quod licet totus exercitus Israel diceretur 'castra', tamen in speciali erant ibi tria castra. Prima erant tabernaculum et atrium circa ipsum et dicebantur 'castra deitatis' ... Secunda erant habitationes Levitarum circa atrium, prout descripta sunt supra III c. Tertia erant reliqui populi habitationes. Dicit igitur, quod leprosi eiiciebantur extra tria castra praedicta ... Seminiflui eiiciebantur de duobus primis, ... sed permittebantur habitare in castris populi ... Polluti autem ex tactu mortui eiiciebantur ex primis castris ..., permittebantur tamen esse in castris populi et Levitarum. R. ג' מחנות היו שם בשעת חנייתן, תוך הקלעים היא מחנה שכינה, חניית הלוים סביב כמו שמפורש בפרשת «במדבר סיני» היא מחנה לויה ומשם ועד סוף מחנה הדגלים ... היא מחנה ישראל, הצרוע נשתלח חוץ לכולן, הזב מותר במחנה ישראל ומשולח מן השתים וטמא לנפש מותר אף בשל לויה ואינו משולח אלא משל שכינה ...

V. 12. L. Circa primum dicit Rabbi Salomon, quod istud hic dictum de sacrificiis zelotypiae immediate ponitur post illud, quod dictum est de retentione primitiarum, ad designandum, quod qui in hoc defraudat sacerdotem, meretur, ut confusibiliter appareat coram sacerdote adducendo uxorem suam pro adulterii suspicione. R. מה כתוב למעלה מן הענין, «ואיש את קדשיו לו יהיו» אם אתה מעכב מתנות הכהן, חייך שתצטרך לבא אצלו להביא לו את הסוטה.

V. 15. 'Hordeaceae' L. Non triticeae ... Adducit enim Rab. Salomon aliam rationem, quia hordeum est pabulum iumenti, cui adultera assimilatur. R. ולא חטים, היא עשתה מעשה בהמה וקרבנה מאכל בהמה.

Ibid. 'Oleum' L. Quia est fomentum luminis, adulterium autem fit in tenebris ... R. שהשמן קרוי אור והיא עשתה בחשך.

V. 17. 'Aquam sanctam' L. Dicit Rab. Sal. quod vocatur sancta, eo quod accipiebatur de labro aeneo de speculis mulierum devotarum facto. R. שקדשו בכיור לפי שנעשה מנחשת מראות הצובאות.

## Cap. VI.

V. 9. 'Coram eo' L. Id est in eodem tabernaculo in quo manet, ut dicit Rab. Sal. R. באהל שהוא בו.

V. 13. 'Adducet eum' L. Id est seipsum, ut dicit Rab. Salomon. R. יביא את עצמו.

## Cap. VII.

V. 1. 'In die qua complevit Moyses tabernaculum' L. . . . Ideo dicit Rab. Salo., quod duplex fuit erectio tabernaculi. Una quotidiana, quae erigebatur mane et deponebatur vespere, alia stabilis, quae permanebat usque ad motionem castrorum. Dicit ergo, quod prima erectio fuit septem diebus ultimis anni primi egressionis de Aegypto, in illis facta fuit consecratio sacerdotum et altaris,[1] in quibus solus Moses fecit sacerdotale officium.[2] Octavo autem die, quae fuit prima dies anni secundi, facta est prima erectio stabilis ipsius tabernaculi et extunc continuata . . . R. . . . מלמד שכל ז' ימי המלואים הי' משה מעמידו ומפרקו ובאותו היום העמידו ולא פרקו . . . וראש חדש ניסן היה.

Ibid. L. Licet enim Beseleel et alii artifices compleverint opus exequendo, Moses tamen eos docebat et dirigebat ad faciendum opus secundum exemplar, quod in monte viderat et ideo ei attribuitur completio tabernaculi . . . R. בצלאל ואהליאב וכל חכם לב עשו את המשכן ותלאו הכתוב במשה לפי שמסר נפשו עליו לראות תבנית כל דבר ודבר כמו שהראהו בהר להורות לעושי המלאכה . . .

V. 3. 'In conspectu tabernaculi' L. Moses enim noluit recipere, donec super hoc sciret voluntatem domini. R. שלא קבל משה מידם עד שנאמר לו מפי המקום.

V. 22. 'Hircumque pro peccato' L. ad expiandum peccatum venditionis Joseph, in qua fuit hoedus occisus. Ge. XXXVII. R. לכפר על מכירת יוסף שנ' וישחטו שעיר עזים.

V. 23. 'Arietes quinque' L. ad designandum quinque praecepta in una tabula 'Hircos quinque' L. ad designandum alia quinque praecepta scripta in alia tabula. 'Agnos anniculos quinque' L. ad denotandum quinque libros legis. R. . . . ג' חמשיות כנגד חמשה חומשין וחמשת הדברות הכתובין על לוח אחד וחמשה הכתובים על השני.

V. 89. 'Cumque ingrederetur' L. Dicit Ra. Sa., quod statim in ingressu tabernaculi audiebat vocem domini, quasi egredientem de pro-

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 774, Anm. 7.
[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 841, Anm. 19.

pitiatorio, quod erat intra sanctum sanctorum ... et licet vox illa esset fortis et magna, secundum quod dicitur Psalm XXVIII 6 'Vox domini in virtute, vox domini in magnificentia' tamen non audiebatur extra tabernaculum. R. משה בא אל אהל מועד ושם שומע את הקול הבא מעל ... cf. R. zu Lev הכפרת מבין שני הכרובים ... יכול קול נמוך ת"ל את הקול ... 1 1 ... הוא הקול המפורש בתהלים «קול ה' בכח קול ה' בהדר» ... מלמד שהיה הקול נפסק.

## Cap. VIII.

V. 7. 'Et radant' L. ... Aliam etiam rationem assignat Rab. Moyses, dicens quod Levitae deputabantur divino cultui pro primogenitis aliarum tribuum, ... qui fuerant polluti in idolatria vituli et quia idolatria est lepra spiritualis, ideo in purgatione Levitarum, qui Deo deputabantur pro idololatris, radebantur pili carnis eorum, sicut fiebat in emendatione leprosorum ... R. מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו ע"ז ... הזקיקם תגלחת כמצורעים.

V. 24. 'A viginti quinque annis' L. Tunc enim ingrediebantur ad addiscendum officia, sed tricesimo anno instituebantur ministri ... R. ... מבן כ"ה בא ללמוד הלכות עבודה ולומד ה' שנים ובן ל' עובד

## Cap. IX.

V. 3. 'Iuxta omnes ceremonias' L. Per hoc intelliguntur conditiones agni, ut dicit Ra. Sa. ... sine macula, masculus et anniculus. R. אלו מצות שבנופו שה תמים זכר בן שנה.

V. 6. 'Accedentes ad Moysen et Aaron' L. simul existentes ad docendum populum. R. בששניהן יושבין בבית המדרש באו ושאלום.

## Cap. X.

V. 3. 'Congregabitur ad te omnis turba' L. et non dicit principes, quia hoc fiebat, quando Moyses volebat inquirere, qualiter regebant populum principes et tribuni et centuriones et caeteri, qui praeerant in populo, ut dicit Ra. Sa.[1]

V. 33. 'Viam trium dierum' L. Dicit Ra. Salomon, quod prima die sui recessus ambulaverunt per tantum spatium, quantum faciunt tres dietae, quia dominus volebat ostendere, quod paratus erat, eos cito introducere ad terram promissionis ... מהלך ג' ימים הלכו ביום אחד שהיה הקב"ה חפץ להכניסם לארץ מיד.

[1] Dieses Zitat kann ich bei R. nicht nachweisen. Vgl. auch L. zu Num 16 35, 20 27, 24 17; vgl. NEUMANN a. a. O. pag. 177: „Il (sc. Lyre) attribue même à R. ... une explication, qu'on ne trouve dans aucune édition.

Ibid. 'Arcaque foederis' L. . . . Ra. Salomon dicit, quod erat quaedam alia arca in qua reverenter servabantur primae tabulae fractae . . . R. . . . זה הארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שברי לוחות מונחים.

## Cap. XI.

V. 1. 'Devoravit extremam castrorum partem' L. . . . secundum hoc per 'extremam partem castrorum' intelligitur vulgus secundum aliquos, secundum alios vero intelliguntur maiores de populo, et hunc sensum sequitur Ra. Sa. dicens, quod seniores populi, qui erant principales, meruerant mortem et Nadab et Abiu cum iis, quando viderunt Deum, ut dictum est Exo. XXIV. Sed quia dominus eo tempore . . . noluit immiscere luctum cum gaudio de receptione legis, ideo distulit mortem Nadab et Abii usque ad dedicationem altaris, ut habetur Lev. X. Mortem autem septuaginta seniorum usque ad istum locum, in quo fuerunt negligentes de repressione murmurationis populi . . . R. במוקצין שבהם . . . אלו ערב רב, רבי שמעון בן מנסיה אומר בקציניים שבעם[1] ובגדולים נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה אלא שלא רצה הקב"ה לערבב R. zu Ex 14 10: שמחת התורה והמתין לנדב ואביהו עד יום חנכת המשכן ולזקנים עד «ויהי העם כמתאוננים»[2]. . .

V. 4. 'Quis dabit nobis' L. Patet, quod ista petitio sit iniusta, quia adduxerant secum de Aegypto multa animalia, ut habetur Exod. XII. Nec potest dici quod essent consumpta, quia infra XXXII cap. dicitur 'Filii autem Ruben et Gad habebant peccora multa' . . . R. וכי לא היה להם בשר והלא כבר נאמר «וגם ערב רב . . . וצאן ובקר» ואם תאמר אכלום והלא בכניסתן לארץ נאמר «ומקנה רב היה לבני ראובן» . . .

V. 16. 'Congrega mihi septuaginta' Rab. Salomo dicit, quod isti fuerunt praepositi Israel, cum essent in labore Aegypti, et quia compatiebantur eis, non arctabant eos ad implendum numerum laterum, propter quod flagellati fuerunt ab exactoribus Pharaonis, ut habetur Exod. V, ideo meruerunt assumi ad regimen populi . . . R. אותן שאתה מכיר שנתמנו עליהם שוטרים במצרים בעבודת פרך והיו מרחמים עליהם ומזכים על ידם . . . עתה יתמנו בגדולתן . . .

V. 17. 'Tradamque eis' L. . . . fuerunt illuminati absque diminutione gratiae Moysis, sicut a lumine unius candelae illuminantur plures absque sui luminis diminutione. R. למה משה דומה באותה שעה לנר שמונח על גבי מנורה והכל מדליקין הימנו ואין אורו חסר כלום.

V. 18. 'Sanctificamini' L. . . . Rab. Sal. exponit: 'praeparate vos ad punitionem' propter vestram murmurationem, sicut dicitur Hiere. XII a.

[1] Cf. Berliner l. c. pag. 258, Anm. 3.

[2] Cf. R. zu v. 16 h. c.

'Sanctifica eos in die occisionis'. R. הומינו עצמכם לפורענות וכן הוא אומר «והקדישם ליום הרגה».

V. 21. 'Et tu dicis dabo eis' L. Hic varie sentiunt doctores Hebraeorum. Dicit enim Ra. Aquiba, quod Moses hic dubitavit de impletione verbi Dei ... et ideo peccavit ita graviter sicut in aquis contradictionis, de quibus habetur infra XX ca., veruntamen non fuit hic punitus sicut ibi, quia illud fuit factum in publico coram tota multitudine filiorum Israel, et ideo statim fuit determinata punitio ... Sed istud factum in secreto, scilicet coram Deo tantum et ideo poena non fuit statim imposita ... „Rab. Salomo"[1] dicit, quod Moyses non peccavit hic, et ad hoc inducit illud quod dicitur ca. sequenti de Moyse a domino: 'Qui in omni domo mea fidelissimus est ... R. ר' עקיבא אומר ... הכל כמשמעו מי מספיק להם ... ואיזו קשה, זו או «שמעו נא המורים» אלא לפי שלא אמר ברבים היסך לו הכתוב ולא נפרע ממנו, וזו של מריבה היתה בגלוי[2] לפיכך לא היסך לו הכתוב, „רבי שמעון" אומר חס ושלום לא עלתה על דעתו של אותו צדיק כך, מי שכתוב בו «בכל ביתי נאמן הוא» יאמר אין המקום מספיק לנו.

V. 25. 'Prophetaverunt, nec ultra cessaverunt' L. ... et secundum hoc exponitur opposito modo a Hebraeis. Uno modo sic 'Prophetaverunt et non addiderunt' id est illo tantum die ... et non ultra. Alio modo sic 'Prophetaverunt et non cessaverunt' id est non fuit ablatus ab eis spiritus prophetiae, ... R. לא נתנבאו אלא אותו היום לבדו ... שלא פסקה נבואה מהם.

V. 26. 'Remanserant' L. ... ex humilitate reputantes se indignos tanta promotione. R. אמרו אין אנו כדאי לגדולה זו.

Ibid. 'Nam et ipsi descripti fuerant' Dicit Ra. Sal., quod Moses, volens compescere murmur populi contra se, si plures acciperet de una tribu quam de alia, accepit de qualibet tribu sex senes, qui sunt simul accepti LXXII. Sed quia Deus praeceperat tantum de LXX, ideo accepit LXXII, schedulas, scribens in qualibet 'zaquen' id est 'senex', exceptis duabus schedulis, in quibus nihil erat scriptum; et illas schedulas posuit in vase ..., dicens LXXII senibus, quod quilibet acciperet unam schedulam ad fortunam, et qui acciperet schedulam non scriptam, signum erat, quod Deus nolebat eum cum senibus computare ... R. ... אמר משה אין שבט שומע לי לפחות משבטו זקן אחד מה עשה נטל ע"ב פתקין וכתב על ע' «זקן» ועל ב' חלק וברר מכל שבט ו' והיו ע"ב אמר להם טלו

[1] L. gibt anscheinend die Ansicht des Rabbi Simeon als R.'s Ansicht wieder, wahrscheinlich liegt jedoch ein Schreibfehler, vielleicht eine falsche Auflösung der Abkürzung ר"ש vor.

[2] Cf. R. zu Num 20 12.

פתקיכם מתוך קלפי, מי שעלה בידו «וקן» נתקדש, מי שעלה בידו חלק אמר לו: לא המקום חפץ בך.

V. 27. 'Cucurrit puer' L. Dicunt Hebraei, quod iste fuit Gerson filius Moysi. R. יש אומרים, גרשום בן משה היה.

V. 28. 'Prohibe eos' L. Dicit Rab. Sa., quod prophetabant de morte Moysi futura, et quod Josue introduceret populum in terram promissionis . . . R. לפי שהיו מתנבאים: משה מת ויהושע מכנים לארץ.

V. 31. 'Duobus cubitis altitudine' L. . . . quia non oportebat ad capiendum eas sursum levari aut deprimi. R. . . . כדי שלא יהא טורח באסיפתן לא להגביה ולא לשחות.

## Cap. XII.

V. 1. 'Contra Moysen' L. . . . Et ideo dicunt alii, quod reprehenderunt Moysen, eo quod illam acceptam dimiserat. R. על אודות האשה: על אודות נירושיה Rab. Sal. autem dicit, quod ista uxor fuit Sephora . . . Rab. Sa. dicit quod dicitur Aethiopissa per contrarium[1] quia erat valde pulchra, non solum corpore sed etiam moribus[2] . . . sicut de puero valde pulchro aliquando dicitur: hic est pulcher maurulus. R. מניד שהכל מודים ביפיה . . . מה ת"ל אלא יש לך אשה נאה ביפיה ואין נאה במעשיה . . . אבל זאת נאה בכל . . . כאדם הקורא את בנו נאה כושי . . .

Ibid. Rab. Sa. dicit, quod causa obiurgationis Moysi fuit pro Sephora uxore sua propter hoc, quod Moyses separaverat se ab ea, quantum ad thorum, eo quod frequenter loquebatur cum domino . . . Si autem quaeratur, quomodo Maria et Aaron sciverunt, quod Moyses contineret ab uxore? Respondet Rab. Sa., dicens, quod quando Heldat et Medad prophetaverunt in castris, ut dictum est ca. praece., Maria soror Moysi et Sephora uxor eius erant simul, et cum rumor de prophetia ipsorum venit ad eas, Sephora dixit: 'Vae uxoribus eorum' quia ex tunc separabuntur viri earum ab ipsis sicut maritus meus separavit se a me' et hinc Maria dixit hoc Aaron . . . R. . . . ומנין היתה יודעת מרים שפרש משה מן האשה . . . מרים היתה בצד צפורה בשעה שנאמר למשה «אלדד ומידד מתנבאים במחנה» כיון ששמעה צפורה אמרה: אוי לנשותיהן של אלו אם הם נזקקין לנבואה שיהיו פורשין מנשותיהן כדרך שפרש בעלי ממני ומשם ידעה מרים והגידה לאהרן.

V. 2. 'Nonne et nobis' L. q. d. sic, qui tamen tenemus legem actus matrimonialis. R. ולא פירשנו מדרך ארץ.

---

[1] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1113, Anm. 10.
[2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1114, Anm. 13

V. 4. 'Statim' L. . . . cuius causam assignat Rab. Sa. dicens, quod Aaron et Maria tunc erant immundi et per consequens inepti ad apparendum in conspectu Dei, et ideo compulsi fuerunt petere aquam purificationis, ut per hoc ostenderetur bonitas Moysi continendo se ab uxore, ut semper esset paratus apparere coram Deo, qui frequenter et subito vocabat eum ad loquendum cum eo. R. . . . והם ממאין בדרך ארץ והיו צועקים: מים מים, להודיעם שיפה עשה משה, שפרש מן האשה, מאחר שננלית עליו שכינה תדיר . . .

V. 5. 'Vocans Aaron et Mariam' L. segregatim a Moyse quia . . . volebat commendare Moysen . . . et commendatio alicuius convenientius fit in absentia eius quam in praesentia. R. ומפני מה משכן והפרישן ממשה לפי שאומרים מקצת שבחו . . . בפניו וכולו שלא בפניו.

## Cap. XIII.

V. 1. 'Profectusque est populus'[1] L. et bene coniungitur praecedenti, quia sicut Maria peccavit verbis malis et falsis, ita et exploratores. R. למה נסמכה פרשת מרגלים לפרשת מרים לפי שלקתה על עסקי דבה, שדברה באחיה ורשעים הללו ראו ולא לקחו מוסר.

V. 2. 'Mitte viros' L. Circa quod sciendum, quod populus incitabat Moysen ad mittendum exploratores . . . secundum quod habetur Deut. I 6 'Accessistis ad me omnes . . .'. Hoc autem non videbatur bonum ipsi Moysi, eo quod dominus ei dixerat, quod esset eorum ductor . . . Veruntamen propter importunitatem populi consuluit super hoc dominum, qui respondit ei 'Mitte viros etc.' ita quod fuit permissio ad malum populi male petentis, sciebat enim dominus, quod per exploratores deciperentur. R. «נשלחה אנשים» ואמרו ישראל שבאו לפי . . . לך אני איני מצוה לדעתך, כמה שנאמר «ותקרבון אלי כלכם» ומשה נמלך בשכינה אמר אני אמרתי להם שהיא טובה . . . חייהם שאני נותן להם מקום לטעות בדברי המרגלים.

V. 3. 'quod dominus imperarat' L. In Hebraeo habetur: 'quod dixerat' quia non fuit proprie praeceptum, sed permissio R. ברשותו.

V. 9. 'principes viros' L. . . . quia pro tunc erant boni . . . ואותה שעה כשרים היו.

V. 16. 'Josue' L. . . . Ratio autem, quare Moyses mutavit nomen eius fuit, quia Moyses oravit dominum ut reverteretur cum salute corporis et mentis. R. ähnlich . . . נתפלל עליו יה יושיעך.

V. 22. 'Et venerunt in Hebron' L. . . . Et dicit Rab. Sa., quod solus Caleb ivit illuc et oravit dominum super sepulchra patrum, ut do-

[1] Im Hebräischen Text 12 16.

minus praeservaret eum a deceptione aliorum exploratorum, quod videbat iam inclinatos ad malum. Et hoc accipit ex hoc, quod habetur Josue XIV, ubi Caleb dicit Josue 'Juravitque Moyses in die illo: Terra, quam calcavit pes tuus, erit possessio tua'. Et sequitur ibidem: 'Benedixitque Josue et tradidit ei Hebron in possessionem. R. כלב לבדו הלך שם ונשתטוז על קברי אבות, שלא יהא ניסת לחביריו להיות בעצתם, וכן הוא אומר «ולו אתן את הארץ אשר דרך בה» וכתיב «ויתנו לכלב את חברון».

V. 25. 'Post quadraginta dies' L. Dicit Rabbi Salomo, quod maius tempus satis requirebatur ad peragrandum tanta terrae spatia, sed dominus breviavit, quia disposuerat differre ingressum terrae promissionis per XL annos secundum numerum dierum, quibus exploratores consideraverunt terram ... R. ... והלא ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה היא אלא שגלוי לפני הקב"ה שינזור עליהם יום לשנה קצר לפניהם את הדרך.

V. 32. 'Terra, quam lustravimus, devorat habitatores suos' L. dicit Ra. Sa. quod in illa terra viderunt in qualibet villa homines sepelientes mortuos suos quod dominus faciebat ad bonum filiorum Israel ... R. ... בכל מקום שעברנו מצאנום קוברי מתים והקב"ה עשה לטובה.

## Cap. XIV.

V. 38. 'Josue autem' L. Dicit Rab. Sa. quod ex hoc datur intelligi, quod successerunt eis in haereditate ... מלמד שנטלו חלקם של מרגלים בארץ ...

## Cap. XV.

V. 30. 'Per superbiam' L. Et hoc est intelligendum quando aliquis erat convictus ... quod scienter fecisset contra mandatum domini, ut dicit Ra. Sa. ... Ra. במזיד.

V. 34. 'Qui recluserunt' L. ... dicit Ra. Sa., quod bene sciebant ipsum debere interfici, quia, sicut dicit, dictum erat sibi, quod non licebat hoc ei facere in die sabbathi, et tamen non cessavit; nesciebat tamen, qua morte debebat mori ... R. zu v. 33 שהתרו בו ולא הניח מלקושש ... R. zu v. 34 באיזו מיתה ימות אבל יודעים היו אף משמצאוהו והתרו בו שמחלל שבת במיתה.

## Cap. XVI.

V. 1. 'Ecce autem Core' L. ... Circa primum sciendum, quod Caath filius Levi habuit quatuor filios ... Moyses autem et Aaron, qui erant filii primogeniti, erant promoti in populo, quia Moyses erat dux populi et Aaron summus sacerdos, et ideo videbatur ipsi

Core, quod post ipsos debebat habere dignitatem in populo, eo quod erat filius secundi filii Caath, et ideo, quando vidit, quod Elisaphan, qui erat filius Oziel, scilicet quarti filii Caath, fuit factus princeps super filios Caath ... concepit indignationem, eo quod filius iunioris filii Caath erat positus super eum et super alios Caathitas ... poterant autem de facili adinvicem talia tractare, eo quod Caathitae, de quibus erat Core, et tribus Ruben habebant tentoria propinqua in situ, qui isti et illi habebant tentoria ad meridionalem partem tabernaculi ... R. בשביל שהיה שבט ראובן שרוי בחנייתם תימנה שכן לקהת ובניו החונים תימנה נשתתפו עם קרח במחלוקתו ... ומה ראה קרח לחלוק עם משה, נתקנא על נשיאותו של אליצפן בן עוזיאל שמינהו משה נשיא על בני קהת ... אמר קרח אחי אבא ד' היו ... עמרם הבכור נטלו ב' בניו גדולה, אחד מלך, ואחד כהן גדול, מי ראוי ליטול את השניה, לא אני, שאני בן יצהר שהוא שני לעמרם והוא מנה נשיא את בן אחיו הקטן מכלם ...

V. 3. 'Quia omnis multitudo' L. ... quia toti multitudini locutus est dominus in monte Sinai ... R. כלם שמעו דברים בסיני מפי הגבורה.

V. 19. 'Et coacervassent' L. Dicit Ra. Sa. quod per totam noctem praecedentem ... Core et sibi adhaerentes discurrere per castra, dicentes populo, quod movebantur pro utilitate communi ... R. כל הלילה ההוא הלך אצל השבטים ופתה אותם «כסבורין אתם שעלי לבדי אני מקפיד, איני מקפיד אלא בשביל כלכם אלו.

V. 35. 'Sed et ignis' L. Dicit enim Ra. Sa. quod exivit de thuribulis, quae tenebant. Vielleicht denkt L. an die Worte R.'s zu 17 2: שבתוך המתתות.

## Cap. XVIII.

V. 1. 'Dixitque dominus' L. mediante tamen Moyse ut dicit Ra. Sa.[1] R. למשה אמר שיאמר לאהרן.

Ibid. 'Tu et filii tui' L. ... ideo aliter exponitur ... si aliqui se ingerent ... non solum punientur ... sed et vos pro vestra neglegentia, et ideo vobis incumbit onus arcendi eos et diligenter praecavendi ... R. עליכם אני מטיל עונש הזרים שיחטאו בעסקי הדברים המקודשים ... אתם תשבו ותזהירו על כל זר ...

V. 20. 'Nec habebitis partem' L. Hoc additur ad denotandum, quod nec etiam in praeda hostium debebant habere partem, ut dicit Ra. Sa.[2] R. אף בביזה.

---

1 Cf. Breithaupt l. c. pag. 1157, Anm. 1.
2 Cf. Breithaupt l. c. pag. 1161, Anm. 42.

## Cap. XIX.

V. 2. 'Ad te' L. Erat enim immolanda pro peccato idolatriae vituli ... R. zu v. 22 תבא פרה ותכפר על הענל. L. et eadem ratione adducebatur ad Moysen et non ad Aaron, quia timore populi fecit idolum vituli .. R. ולפי שאהרן עשה את הענל לא נתנה לו עבודה זו על ידו.

Ibid. 'Aetatis integrae' L. ... et ideo integritas refertur ad colorem vaccae, quae debebat esse rubea integraliter absque varietate aliqua alterius coloris. R. שתהא תמימה באדמימות שאם היו בה ב' שערות שחורות פסולה

Ibid. 'Nec portaverit iugum' L. ad significandum, quod filii Israel in idolatria vituli abiecerant a se iugum legis Dei. R. zu v. 22 כשם שפרקו מעליהם עול שמים.

V. 3. 'Extra castra' Non solum de castris deitatis et Levitarum, sed etiam populi ... R. חוץ לג' מחנות.

Ibid. 'Immolabit' L. ... quia, sicut dicit Ra. Sa., Eleazar debebat eam immolare per alterum coram se ,.. R. זר שוחט ואלעזר רואה.

V. 4. 'Contra fores tabernaculi' L. Non quod de loco extra castra rediret ad tabernaculum, ut dicunt aliqui ... sed de illo loco vertebat se versus illam partem, ubi erant fores tabernaculi, aspergens versus illam partem ... R. עומד במזרחו של ירושלים ומתכוין ורואה פתחו של היכל בשעת הזאת הדם.

## Cap. XX.

V. 1. 'Mortuaque est ibi Maria' L. Dicit Rabbi Sa., quod mors Mariae convenienter describitur post capitulum de purgatione per aquas lustrationis, quia, sicut fit expiatio per dictam aspersionem, ita suo modo per iustorum mortem ... R. למה נסמכה פרשת מיתת מרים לפרשת פרה אדומה, לומר לך, מה פרה אדומה[1] מכפרת אף מיתת צדיקים מכפרת.

V. 2. 'Cumque indigeret aqua' L. ... Dicit Rabbi Sal., quod hoc subditur post mortem Mariae ad insinuandum, quod dum vivebat, per eius merita populus in deserto existens per magnum tempus ante non habuit defectum aquae. R. מכאן שכל מ' שנה היה להם הבאר בזכות מרים.

V. 13. 'Et sanctificatus est in eis' L. ... Hebraei[2] autem dicunt, quod Moyses et Aaron peccaverunt eo, quod non fecerunt, sicut praeceperat Deus, quia dixerat: 'Loquimini ad petram' ... ita quod ex solo verbo absque percussione dedisset aquas, quod fuisset novum signum divinae potentiae ... q. d., si coram filiis Israel dixissetis: Ecce lapis

---

[1] Cf. Berliner l. c. pag. קלח, Anm. 1.

[2] Zu Additio I, vgl. רמב"ן zu 20 1.

iste, qui non audit nec videt et tamen obedit verbo Dei . . ., multo fortius vos, qui estis rationales, verbis domini debetis obedire . . . R. zu v. 12: שאילו דברתם אל הסלע והוציא, הייתי מקודש לעיני העדה ואומרים, מה סלע זה שאינו מדבר ואינו שומע . . . מקיים דבורו של מקום קל וחומר אנו.

V. 18. 'Non transibis' L. . . . Rab. Sa. dicit, quod illud, quod est allegatum de Deute. non refertur ad transitum, sed ad cibum concessum pro pretio . . . R. zu Dtn 2 29 לא לענין לעבור בארצם אלא לענין מכר אוכל ומים cf. L. zu Num 21 11.

V. 25. 'Tolle Aaron' L. non violenter, sed persuasione . . . Isti enim duo debebant eum consolari de morte . . . quia filius eius ei in honore succedebat. R. . . . בדברים של ניחומים אמור לו אשריך שתראה כתרך נתון לבנך.

V. 26. 'Indues ea' L. . . . Et ideo dicit Rab. Sa. quod Moyses fecit illud officium, dicens quod, cum ascendissent in montem, viderunt ibi speluncam a deo paratam et in ea lectum stratum et ante lectum lampadem ardentem . . . et tunc ad dictum Moysi ipse Aaron posuit se in lecto illo et extendit manus et pedes et clausit os et oculos et sic deus accepit eius spiritum in pace, propter quod Moyses, hoc videns, desideravit talem modum mortis et fuit sibi concessus a domino, secundum quod dicitur Deute. XXXII: 'Iungeris populis tuis, sicut mortuus est Aaron, frater tuus' R. אמר לו הכנם למערה ונכנס, ראה ממה מוצעת ונר דלוק, אמר לו עלה למטה ועלה, פשוט ידיך ופשט, פשוט רגליך ופשט,[1] קמוץ פיך וקמץ, עצום עיניך ועצם, מיד חמד משה לאותה מיתה שנאמר «כאשר מת אהרן אחיך» . . . .

V. 29. 'Flevit super eo' L. . . . Ra. Sa. dicit contrarium, probans per illud, quod habetur infra XXXIII cap., ubi dicitur quod inter Moseroth, qui est idem locus, qui et Mosera, ut dicit Israelitis: — Nomina enim propria Hebraica frequenter variantur a parte finis . . . sicut in Latino idem significant Colinus et Coletus[2] — et inter montem Gor sunt sex[3] mansiones. Dicit igitur, quod Aaron secundum veritatem fuit mortuus et sepultus in Mosera, ut dicitur Deute. X, sed postea filii Israel venientes ad montem Hor fleverunt Aaron, ac si funus esset ibi praesens . . . R. zu Dtn X 6. והלא בהר ההר מת צא וחשוב ותמצא ח' מסעות ממוסרות להר ההר . . . ובמוסרה עשיתם אבל כבד על מיתתו של אהרן ונדמה לכם כאילו מת שם.

---

1 Diese Worte in R. zu Dtn 32 50.

2 Der Vergleich ist nicht ganz genau, da 'Moseroth' nur Pluralbildung ist.

3 R. zählt einschließlich der Fortzugs- und Ankunftsstätte 8, L. ausschließlich derselben 6. Midr. rabbah z. St. zählt 7 (sect. XIX).

## Cap. XXI.

V. 1. 'Per exploratorum viam' L. Dicunt aliqui, quod isti sunt exploratores, quos misit Moyses . . . Et ideo dicunt aliqui, quod exploratores hic dicuntur illi, qui praecedebant exercitum Israel ad providendum locum castrorum, ut dictum fuit supra X cap. R. דרך הנגב שהלכו בו מרגלים . . . ד"א דרך התייר הגדול הנוסע לפניהם שנאמר[1] «דרך ג' ימים לתור להם מנוחה».

Ibid. 'Duxit ex eo praedam' L. . . . sed dicit Ra. Sa., quod fuit tantum una ancilla[2] ab eis capta. R. אינה אלא שפחה אחת.

V. 6. 'Ignitos serpentes' L. . . . Alii autem eo, quod per morsus eorum calefiebat caro ac si igniretur. R. ששורפים את האדם בארס שניהם.

V. 8. 'Qui percussus aspexerit eum' L. . . . Dicit Rab. Sa. quod in serpente non erat virtus sanandi, sed aspicientes serpentem, recognoscebant afflictionem illam sibi a Deo iuste illatam, petentes ab eo misericordiam, et ipse sanabat eos. R. ואמרו רבותינו וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין.

V. 14. 'Unde dicitur' L. . . . et est sensus secundum Hebraeos: quando narrabuntur[3] bella, quae fecerunt filii Israel, Dei adiutorio protecti, narrabitur etiam istud quod subditur. R. כשמספרים נסים שנעשו לאבותינו יספרו את והב.

V. 15. 'Scopuli torrentium' L. Dicunt enim Hebraei, quod in loco, ubi debebant transire filii Israel, erant scopuli magni protensi super aquam, in quibus erant cavernositates, et in eis adversarii Hebraeorum posuerant homines armatos latenter, ut inde cum lapidibus et sagittis interficerent filios Israel desubtus transeuntes, sed dominus fecit illos scopulos inclinari super aliam partem aquae et sic illi, qui latebant ibi, fuerunt mortui ex illa inclinatione . . . R. לפי שהיו ההרים גבוהים והנחל . . . עמוק וקצר, וההרים סמוכים זה לזה . . . אמרו אמוריים, כשיכנסו ישראל לארץ לתוך הנחל לעבור, נצא מן המערות שבהרים שלמעלה מהם ונהרגם בחצים ואבני בליסטראות, . . . כיון שבאו ישראל לעבור, נזדעזע ההר של ארץ ישראל . . . והרגום.

V. 23. 'Qui concedere noluit' L. Dicunt enim Hebraei, quod ipse recipiebat tributum a Chananaeis . . ., ut impediret transitum filiorum Israel ad eos . . . R. לפי שכל מלכי כנען היו מעלין לו מס שהיה שומרם שלא יעברו עליהם גייסות . . .

V. 24. 'Quia forti praesidio' L. Dicit Rab. Sa., quod istud forte prae-

---

[1] Num 10 33. [2] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1180 Anm. 25.
[3] Cf. Breithaupt l. c. pag. 1185 Anm. 79.

sidium erat prohibitio domini, ne filii Israel terram eorum acciperent, sicut habetur Deut II. R. «אל תצורם ונו'». ומהו חוקו, התראתו של הקב"ה שאמר להם

V. 26. 'Urbs Hesebon' L. . . . Ideo ad hoc respondetur hic, quia, licet illa terra fuisset intra terminos Moab, aliquando tamen Sichon rex Amorrhaeorum eam acquisierat iure belli, et sic Israel eam licite occupavit. R. למה הוצרך ליכתב, לפי שנאמר «אל תצר את מואב» וחשבון משל מואב היתה, כתב לנו שסיחון לקחה מהם ועל ידו מהרה לישראל.

[Fortsetzung folgt.]

# Miscellen.

## 1. Über die Urform des Stadtnamens Nineve.

Die Ehre, Hauptstadt des Assyrerreiches zu sein, ist in den verschiedenen Zeiten verschiedenen Städten zuteil geworden. Vom Beginn des Reiches bis auf Salmanassar I. war es Assur, dann trat Kalḫi an seine Stelle; Tukulti-Ninib I. versuchte eine Neugründung, die er nach seinem Namen Kâr-Tukulti-Ninib nannte; mit seinem Tode war aber das Schicksal dieser Stadt besiegelt. Kalḫi blieb neben Assur, das mehr Kultmittelpunkt war, Reichshauptstadt bis auf Sargon; mit dessen Regierungsantritt ist Kalḫi endgiltig abgetan. Sargons künstliche Schöpfung Dûr-Šarrukîn wird schon von seinem Sohn und Nachfolger Sanherib aufgegeben. Jetzt wird der Regierungssitz nach Nineve verlegt und bleibt dort bis zum Sturz des assyrischen Reiches. Von allen diesen Reichshauptstädten kennt das AT nur Nineve; Kalḫi, welches Hauptstadt war in den Zeiten Omris, Ahabs und Jehus, deren Namen ja auch keilinschriftlich vorliegen, ist — von der ganz beiläufigen Erwähnung Gen 10 11f. (כָּלַח) abgesehen — anscheinend unbekannt; nur die letzte in der Reihe der Hauptstädte, Nineve, wird öfter erwähnt. Hier die vollständige Liste der Stellen[1]: Gen 10 11f. II Reg 19 36 Jes 37 37 Jona 1 2 3 2—7 4 11 Nah 1 1 2 9 3 7 Zeph 2 13. Wir haben uns im Anschluß an die masoretische Punktation נִינְוֵה an die Form Nineve (mit konsonantischem u̯) gewöhnt; LXX und NT schreiben ebenfalls Νινευή, während die Griechen sonst die Form ἡ Νῖνος bevorzugen (vgl. HERODOT I 103 106 185 193 II 150; JOSEPHUS, Arch. I 143). Die Assyrer selbst scheinen den Stadtnamen mit rein vokalischem u gesprochen zu haben. DELITZSCH[2] bucht folgende phonetische Schreibungen:

Ni-na-a (na in zwei Schreibungen)
Ni-nu-u
Ni-nu-a (häufigste Schreibung)

[1] Nach MANDELKERN, Veteris Testamenti Concordantiae editio minor S. 963a.

[2] Wo lag das Paradies? (Lpz. 1881) S. 260.

Gemäß diesen Schreibungen mußten Zweifel an der Berechtigung des konsonantischen ṷ in der masoretischen Punktation auftauchen. Seit 1881 sind aber durch den Amarna- und Boghazköi-Fund neue Schreibungen bekannt geworden:

1. Mitanni. VAT 422 III 98: $^{alu}$Ni-i-nu-a-a-wa
2. Ḫatti. a) VAT 7456 I 53: $^{iltu}$Ištar $^{alu}$Ni-nu-wa
   b)[1] Bo 12 I 38: $^{iltu}$Ištar $^{alu}$Ne-nu-wa

Das an diesen drei Stellen auffallende -wa zeigt, daß die hebr. Schreibung נינוה (mit konsonantischem ṷ) zu Recht besteht und נִינְוֵה Ninuwa zu punktieren ist. Wider Erwarten hat also die Masora eine ältere Namensform konserviert!

Berlin-Steglitz. OTTO SCHROEDER.

---

## 2. Uria der Hettiter.

Gegen Ende 1913 erwarb ich einige Tontafeln, darunter einen Kontrakt aus dem elften Jahr Ammiditanas. Unter den Zeugen wird an zweiter Stelle ein Mann namens A-gi-ja notiert; derselbe Name liegt bereits Bab. Exp. XIV 114, 15 vor und ist nach UNGNAD[2] eine Kurzform für Agi-Tešup. UNGNAD bemerkt dazu: „Das Element ja ist eines der häufigsten mitannischen Kosesuffixe". In der die vollen, mit -Tešup gebildeten und die verkürzten, auf -ja endenden Formen nebeneinanderstellenden Liste erwähnt UNGNAD u. a. auch den aus den Amarnabriefen bekannten Gesandten des Mitannikönigs Tušratta, Gilia. Die für das Mitanni erwiesene Gewohnheit, Kurznamen auf -ja zu bilden, bestand auch, wie zu erwarten, im Hettitischen. Auf einer Boghazköi-Tafel des Berliner Museums (VAT 7436) ist ein großes rundes Siegel[3] eingedrückt, welches dem Schreiber des Ḫatti-Großkönigs Ḫu-uz-zi-ia-uš gehörte. In diesem unzweifelhaft hettitischen Namen ist uš Nominativendung, -ja Suffix der Koseform als Ersatz für -Tešup in der volleren Form (Ḫuzzi-Tešup). Überträgt man die Kurzform Ḫuzzi-ja ins Hebräische, wobei zu beachten ist, daß keilinschriftliches ḫ hebräischem ע entspricht[4], so er-

1 Nach freundl. Mitteilung des Herrn Dr. H. H. FIGULLA.

2 Untersuchungen zu den Urkunden aus Dilbat. BA VI 5 S. 10 ff.

3 s. Abb. 34 bei ED. MEYER, Reich und Kultur der Chetiter S. 44.

4 s. BÖHL, Sprache der Amarnabriefe S. 15 (§ 6 f); EBELING, Verbum der El-Amarna-Briefe BA VIII 2 S. 42 (§ 2, 3); ferner ZIMMERN in KAT[3] S. 354 oben; einen neuen Beleg in meiner Notiz MDOG 55 S. 45.

halten wir die Form עֻזִּיָּה d. h. einen Namen, der im A. T. wiederholt belegt ist, und als עֻז „Kraft“ + suffigiertem יָהּ = Jahu (Jahve) erklärt werden müßte — falls er hebräisch wäre! — Die Zahl der mit suffigiertem יָהּ gebildeten männlichen Personennamen ist im AT recht groß; sofern es sich dabei um Angehörige des Volkes Israel und somit um Jahwe-Diener handelt, ist die hergebrachte Erklärung des יָהּ (für das hin und her das vollere יָהוּ eintritt) zweifellos das Richtige. An einem Beispiel möchte ich zeigen, daß auch im AT יָהּ = dem Kosesuffix -ja sein kann. Unter den verschiedenen Trägern des Namens אוּרִיָּה ist der bekannteste der „Hettiter Uria“ (אוּרִיָּה הַחִתִּי II Sam 11 3 6). Er trägt gewiß keinen israelitischen, sondern hettitischen Namen. Daß er als Stammesfremder einen mit dem Gottesnamen Jah(we) gebildeten Namen tragen sollte, ist ohne weiteres bedenklich; wenn wir auch noch nicht wissen, was Uri im Hettitischen bedeutet, das Suffix -ja ist zweifellos das übliche Kosesuffix. Wir hätten somit im AT noch einen echt hettitischen Personennamen überliefert.

Berlin-Steglitz. Otto Schroeder.

# Bibliographie*)

vom Herausgeber.

## 1. Einleitung in das Alte Testament.

† LOFTHOUSE, W. F., The Making of the Old Testament. London 1915. 144 S. 8°.
NIEBUHR, C., Zur Glossierung im AT, s. OLZ 1915, 4, Sp. 97—103.
RAHLFS, A., Die alttestamentlichen Lektionen der griech. Kirche. Aus: NGG. Berlin 1915. S. 119—230.
† THOMAS, W. H. G., Old Testament Criticism to-day, s. BS 1915, April, 272—282.
† WIENER, H. M., Elohim outside of the Pentateuch and Baumgärtel's Investigation, s. BS 1915, April, 308—333.
† WIENER, H. M., The Historical Criticism of the Pentateuch. II., s. BS 1915, Jan., 83—153.

## 2. Text und Übersetzungen.

BUDDE, KARL, Die schönsten Psalmen, übertragen u. erläutert. Leipzig 1915. 125 S. 12°.
† MOLDENBAUER, G., La Bible von Hermann von Valenciennes. T. 2. Diss. Greifswald 1914. 141 S. 8°.
† Die heiligen Schriften des Alten Bundes. Hrsg. von N. J. SCHLÖGL. III. Bd. Die poetisch-didaktischen Bücher. 1. Psalmen. 2. Ijjob. 3. Sprüche, Qohelet, Hohes Lied, Buch der Weisheit. 4. Ješuʿa ben Sira. 1. Teil. Die Psalmen. Wien 1915. XIX, 146 + 35 S. Kl.-Fol.
Die Schriften des Alten Testaments von GRESSMANN, GUNKEL, HALLER, SCHMIDT, STÄRK, VOLZ. 30.—32. Lieferung (Schluß des Werkes). Die großen Propheten von HANS SCHMIDT. S. I—LXXII u. 385—483.

## 3. Altes Testament und Altertum.

MEISSNER, BRUNO, Grundzüge der mittel- und neubabylonischen und der assyrischen Plastik. Mit 144 Abbildungen. Der Alte Orient 15. Jahrg. Heft 3/4. Leipzig 1915. S. 65—156. 8°.
OLMSTEAD, A. T., The Assyrian Chronicle, s. JAOS 34, 4 (März 1915), 344—368.
POEBEL, ARNO, Eine altbabylonische Abschrift der Gesetzessammlung Hammurabis aus Nippur, s. OLZ 1915, 6, Sp. 161—169; 7, Sp. 193—200.
† POLITEYAN, J., Biblical Discoveries in Egypt, Palestine and Mesopotamia. London 1915. 8°.
PRINCE, J. DYNELEY, A New Šamaš-šum-ukîn Series, s. AJSL XXXI, 4 (Juli 1915), 256—270.
SCHROEDER, O., Zur Amarnatafel VAT 1704, s. OLZ 1915, 6, Sp. 174—176.

## 4. Exegese.

† CAVERNO, C., The Rule in Cain's Case, s. BS 1915, April, 235—245.
SAYCE, A. H., The Archaeology of the Book of Genesis. Chapter VIII. IX, s. ET XXVI, 9 (Juni 1915), 421—424.
GARDNER, W. R. W., Genesis XIV. 14 (עד־דן) [dafür sei zu lesen עד־הם II Reg 9 18. — K. M. ], s. ET XXVI, 11 (Aug. 1915), 523 f.
VAN DER LOEFF, A. RUTGERS, De zondvloed-verhalen der Israëlieten vergeleken met die van andere volken, s. ThT 1915, 4, 261—284.
PINCHES, THEOPH. G,, The Niffer Story of the Creation and the Flood, s. ET XXVI, 11 (Aug. 1915), 490—494.
LOEWE, HERBERT, Numbers XXII. 6, s. ET XXVI, 8 (Mai 1915), 378.
† HEMPEL, J., Die Schichten des Deuteronomiums. Diss. Leipzig 1914. 288 S. 8°.
† DYROFF, Deuteronomium 33, 2—5 und die Lage des Sinai, s. ZA XXVIII (1914), 2—4, 206—241.
BARNES, W. EMERY, Judges VII 3 (*A* caveat *against hasty emendation*), s. JThSt XVI, No. 63 (April 1915), 392—394.
BARNES, W. EMERY, Two Passages in David's Lament (2 Sam. I 19 and 21), s. JThSt XVI, No. 63 (April 1915), 394—396.
OLMSTEAD, A. T., The Earliest Book of Kings, s. AJSL XXXI, 3 (April 1915), 169—214,
SHEPPARD, H. W., ΤΟΥ ΣΙΛΩΑΜ — הַשִּׁלֹחַ Isa. VIII 6, s. JThSt XVI, No. 63 (April 1915), 414—416.

*) Ein vorgesetztes † bedeutet, daß die betreffende Publikation dem Herausgeber nicht zu Gesicht gekommen ist.

Aalders, G. Ch., Het huwelijk van Hosea, s. Geref. ThT XVI, Mai 1915, S. 21—33.
Daiches, Sam., Amos VI. 5, s. ET XXVI, 11 (Aug. 1915), 521 f.
† Macloskie, G., How to Test the Story of Jonah, s. BS 1915, April, 334—338.
Welch, Adam C., A Problem in Jeremiah [21 13 14, 22 20—23], s. ET XXVI, 9 (Juni 1915). 429 f.
† Rietz, G., De Origenis in Psalterium quaestiones selectae. Diss. Jena 1914, 47 S. 8°.
† Goossens, F., Die Frage nach den makkabäischen Psalmen. Diss. Münster 1914. X, 72 S. 8°.
† Zorell, F., Psalm 136 u. sein Refrain, s. BZ 1915, 1, 23 f.
† Schütze, Zu Sprüche 14 34, s. ThStKr 1915, 3, 367—370.
† Goebel, M., Die Bearbeitungen des Hohen Liedes im 17. Jahrh. Diss. Leipzig 1914. 141 S. 8°.
† Göttsberger, J., Dan. 3 u. Tob. 1 mit textkrit. Apparat, s. BZ 1915, 1, 1—22.
Podechard, E., Les références du Chroniqueur, s. RB 1915, 1/2, 236—247.
James, M. R., Notes on Apocrypha, s. JThSt XVI, No. 63 (April 1915), 403—413.

## 5. Hebr. Grammatik, Lexikon und Verwandtes.

v. Bartels, Wanda, Die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet, s. ZDMG 1915, 1/2, 52—58.
Christian, V., Schmied und Zimmermann, s. OLZ 1915, 5, Sp. 138—140.
Clay, A. T., The Assyrian root nazâlu, s. OLZ 1915, 6, Sp. 176 f.
Compston, H. F. B., Corrigenda and Addenda in the Oxford Hebrew Lexicon, s. ET XXVI, 8 (Mai 1915), 376 f.
Donald, James, Corrigenda and Addenda to the Oxford Hebrew Lexicon, s, ET XXVI, 10 (Juli 1915), 477.
† Gesenius', Wilh., Hebräisches u. aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, in Verbindung mit Proff. Drs. H. Zimmern, W. Max Müller u. O. Weber bearbeitet von Prof. Dr. Frants Buhl. 16. Aufl. Leipzig 1915. XIX, 1013 S. Lex.-8°.
Haupt, Paul, Armageddon, s. JAOS 34, 4 (März 1915), 412—427,
Haupt, Paul, Lat. *asinus* und semit. *atân*, Eselin, s. OLZ 1915, 7, Sp. 203—205.
† Kautzsch, weil. Prof. E., Übungsbuch zur hebräischen Grammatik von Ges.-Kautzsch. 7. nach der 28. Aufl. der Grammatik rev. Aufl., besorgt von Sem.-Assist. Lic. Dr. F. O. Kramer. Leipzig 1915. VIII, 181 S. Gr.-8°.
Langdon, S., The Semitic *iau*, s. ET XXVI, 10 (Juli 1915), 474.
Langdon, S., The Etymology of the Babylonian Relative Pronoun, s. AJSL XXXI, 4 (Juli 1915), 271—281.
Perles, Felix, Noch einmal Labartu im Alten Testament, s. OLZ 1915, 6, Sp. 179 f.
Schroeder, Otto, Kanaanäisch *malania* = „Quartier, Lager", s. OLZ 1915, 4, Sp. 105 f.
Schwarz, P., Die Anordnung des arabischen Alphabets, s. ZDMG 1915, 1/2, 59—62.
Ungnad, Arthur, Die Wurzel מאר im Babylonischen, s. OLZ 1915, 7, Sp. 200 f.

## 6. Israelitische Religionsgeschichte, alttestamentliche Theologie und Zugehöriges.

Bertholet, Alfred, Religion und Krieg. Religionsgeschicht. Volksbücher V, 20. Tübingen 1915. 35 S. 12°.
† Bunzel, Der Begriff der Heiligkeit im AT. Diss. Breslau 1914. 49 S. 8°.
† Dächsel, G. A., Treuverhältnisse im AT. Diss. Breslau 1914. 60 S. 8°.
Ebeling, Erich, Assyrische Beschwörungen, s. ZDMG 1915, 1/2, 89—103.
† Eckstein, A., Der Völkerkrieg u. das AT. Ein Vortrag. Nürnberg 1915. 36 S. 8°.
Gaster, M., 'The Lord of Hosts', s. ET XXVI, 10 (Juli 1915), 457—461.
Gray, G. Buchanan, 'Breach for Breach', and 'the Breach of his People', s. ET XXVI, 8 (Mai 1915), 347—351.
† Greiff, A., Das Gebet im A. T. Münster i. W. 1915. VIII, 144 u. III S. Gr.-8°.
† Haggard, H. M., A Difficult Messianic Prophecy, s. BS 1915, Januar, 154—163.
† König, E., Die Elephantinegemeinde u. der Monotheismus, s. NKZ 1915, 5, 383—402.
† Reinfried, H., Bräuche bei Zauber und Wunder nach Buchari. Beitrag zur altarabischen Religion. Karlsruhe 1915. X, 65 S. Gr.-8°.
† Schulz, A., Die sittliche Wertung des Krieges im A. T. Münster i. W. 1915. 47 S. Gr.-8°.
Smit, G., Het Paradijs vóór het optreten van den Messias, volgens jongere Midraschim, s. ThT 1915, 3, 192—218.
† Smith, H. P., The Religion of Israel. New York 1915. 8°.

Waterman, Leroy, Bull-Worship in Israel, s. AJSL XXXI, 4 (Juli 1915), 229—255.
† Wicks, H. J., The Doctrine of God in the Jewish Apocryphal and Apocalyptic Literature. London 1915. 8°.

### 7. Geschichte Israels.

Cunningham, Francis A., The Sothic Cycle used by the Egyptians, s. JAOS 34, 4 (März 1915), 369—373.
Duncan, George S., The Sumerian Inscription of Sin-gāšid, King of Erech. Transliterated, Translated and Annotated, s. AJSL XXXI, 3 (April 1915), 213—221.
† Green, F., The Story of the Hebrew Patriarchs. London 1915. 186 S. 8°.
Hüsing, G., Kroisos (555—541), s. OLZ 1915, 6, Sp. 177—179.
Hüsing, G., Saduattes, s. OLZ 1915, 7, Sp. 205—208.
† Jones, E., Israels Sabbatical Chronology. London 1915. 144 S. 8°.
† Oort, H., The laatste eeuwen van Israëls volksbestaan, 2. Aufl., Leiden 1915.
Touzard, J., Les Juifs au temps de la période persane, s. RB 1915, 1/2, 59—133.

### 8. Geographie Palästinas.

PEF April 1915. — Notes and News 53—60. — H., The Wilderness of Zin 61—63. — Crace, J. D., The Route of the Exodus 64—66. — Baldensperger, Philip J., The Immovable East 66—72. — Offord, Jos., The Elephantine Papyri as Illustrative of the Old Testament 72—80. — Macalister, A. Stewart, A Cistern with Cufic Graffiti near Jerusalem 81—84. — van Berchem, Max, Note on the Graffiti of the Cistern at Wady el-Jōz 85—90. — Offord, Jos., The Worship of the Patriarch Lot in Palestine 91 f. — S. A. C., A New Painted Tomb in Palestine 93 f. — Reviews and Notices of Publications 95—102.
PEF Juli 1915. — Notes and News 103—112. — Annual Meeting 113—131. — Watson, Charles M., Egypt and Palestine 132—143. — Offord, Jos., The Elephantine Papyri as Illustration of the Old Testament 144—151. — Notes and Queries 152 f. — Transliteration of Hebrew and Arabic Consonants 154.
ZDPV XXXVIII (1915) 2. — Weigand, Edmund, Die Konstantinische Geburtskirche von Bethlehem 89—135. — Schumacher, G., Unsere Arbeiten im Ostjordanlande 136—149. — Kittel, R., Zwei rätselhafte Skulpturen im Ostjordanlande 149—151. — Blanckenhorn, M., Meteorologische Beobachtungen von Oktober 1913 bis Ende 1914 in ʿAin eṭ-Ṭābigha 152 f. — Schröder, P., Zu Bd. XXXVII (1914) S. 172 ff. 154. — Bücherbesprechungen 154—160. — Thomsen, P., Zeitschriftenschau 161 f. — Vereinsnachrichten 162—168.
Haupt, Paul, Die „Eselstadt" Damaskus, s. ZDMG 1915, 1/2, 168—172.
Moulton, Warren J., An Inscribed Tomb at Beit Jibrin, s. AJA 1915, 1, 63—70.

### 9. Archaeologie.

Nacht, Jacob, The Symbolism of the Shoe with Special Reference to Jewish Sources, s. JQR VI, 1 (Juli 1915), 1—22.
Sulzberger, J. M., The Ancient Hebrew Law of Homicide IV—V., s. JQR V, 4 (April 1915), 559—614.

### 10. Aramaica und Verwandtes.

Bergsträsser, G., Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla, hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's. Leipzig 1915. XXII, 95 S. 8°.
Bergsträsser, G., (Dasselbe) in deutscher Übersetzung. Leipzig 1915. X, 110 S. 8°. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes hrsg. von der DMG unter der verantwortl. Redaktion des Prof. Dr. H. Stumme. XIII. Band No. 2 u. 3.
James, J. Courtenay, Ἀββὰ ὁ πατήρ, s. ET XXVI, 9 (Juni 1915), 428 f.
Stummer, Fr., Zur Ursprache des Aḥiḳarbuches, s. OLZ 1915, 4, Sp. 103—105.
† Stummer, F., Der kritische Wert der altaramäischen Ahikartexte aus Elephantine. Diss. Würzburg 1914. 84 S. 8°.

### 11. Judaica.

RS 22e Année. — Juillet 1914. — Halévy, J., Recherches bibliques. Le livre d'Isaïe 221—244; — Annexe historique aux chapitres XXXVI—XXXIX 244—247; — Le Cantique des Cantiques et le mythe d'Osiris-Hetep 248—255; — La particule *ta*, ses fonctions dans les langues sémitiques 256—260; — Glanures hébraïques 261 f.; — La reconnaissance incomparable des Sémites envers les Sumériens 263—265; — Discussion amicale avec le P. Witzel sur le *Précis d'Allographie assyro-babylonienne* 266—289; — Les mots d'emprunts sumériens en assyrien, selon M. Friedrich Delitzsch, 290—295; — Bibliographie 296—337.

Bacher, W., Rabbanan Die Gelehrten der Tradition. Straßburg i. E. 1914. VII, 104 S. 8°.

† Bacher, W., Tradition u. Tradenten in den Schulen Palästinas u. Babyloniens. Studien u. Materialien zur Entstehungsgesch. des Talmuds. Leipzig 1914. 704 S. Gr.-8°.

Bousset, W., Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo u. Clemens von Alexandria, Justin u. Irenäus. Göttingen 1915. VIII, 319 S. 8°.

Danon, Abr., מאירת עינים Meïrath 'Enaïm, Version en néo-grec et en caractères hébraïques de Jérémie X 11; de Daniel II 5—VII 28; et d'Esdras IV 7—VI 26, du caraïte Élie Aféda Béghi (1627), s. JA 11me série, Tome IV, No. 1 (Juillet-Août 1914), 5—65.

Davidson, Israel, Some Remarks on the Poems ascribed to Joseph Ben Abraham Hakohen (JQR, IV, pp. 621—34), s. JQR V, 3 (Jan. 1915), 443—452.

Fiebig, P., Der Tosephtatraktat Roš Haššana in vokalisiertem Text mit sprachlichen, textkritischen u. sachlichen Bemerkungen. Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen hrsg. von H. Lietzmann. No. 130. Bonn 1914. 16 S. Kl.-8°.

Halper, B., A Volume of the Book of Precepts by Ḥefeṣ B. Yaṣliaḥ, Arabic Text, s. JQR V, 3 (Jan. 1915), 345—441.

Kellermann, Benzion, Die Kämpfe Gottes von Lewi ben Gerson. Übersetzung und Erklärung des handschriftlich revidierten Textes. Erster Teil. Berlin 1914. XVI, 309 S. Gr.-8°.

Plassart, A., La synagoge juive de Délos, s. RB 1914, 4, 523—534.

Poznanski, Sam., Babylonische Geonim im nachgaonäischen Zeitalter nach handschriftlichen u. gedruckten Quellen. Berlin 1914. X, 144 S. Gr.-8°.

† Schemel, S., Die Kleidung der Juden im Zeitalter der Mischnah. Rostock 1914. 95 S. 8°.

Singer, Charles, Allegorical Representation of the Synagogue in a Twelfth Century MS, of Hildegard of Bingen, s. JQR V, 3 (Jan. 1915), 267—288.

Strack, H. L., Bᵉrakhoth, der Mišnatraktat „Lobsagungen". Mit Vokabular und drei Registern. Leipzig 1915. 24 + 32* S. 8°.

Strack, H. L., Pirqê Aboth. Die Sprüche der Väter. Vierte, ganz neu bearbeitete Aufl. Leipzig 1915. 40 + 44* S. 8°.

Sulzberger, J. M., The Ancient Hebrew Law of Homicide I—III, s. JQR V, 2 (Okt. 1914), 127—161; 3 (Jan. 1915), 289—344.

Thackeray, H. St. J., The Song of Hannah and other Lessons and Psalms for the Jewish New Year's Day, s. JThSt XVI, 62 (Jan. 1915), 177—204.

† Wiesner, L., Die Jugendlehrer der talmud. Zeit. Wien 1914. 58 S. 8°.

Epstein, J. N., Der gaonäische Kommentar zur Ordnung Tohoroth. Eine kritische Einleitung zu dem R. Hai Gaon zugeschriebenen Kommentar. Berner-Diss. Berlin 1915. VI, 160 S. 8°.

† Ferorelli, N., Gli ebrei nell' Italia meridionale, dell' età romano al secolo XVIII. Casalmonferrato 1915. 8°.

† Friedmann, M., Sifra, der älteste Midrasch zu Leviticus. Nach HSS neu hrsg. u. mit Anmerkungen versehen. Hinterlassenes Fragment. Text und Anmerkungen bis 3, 9. Mit Vorwort von Porges. Breslau 1915. XV, 144 S. mit 1 Bildnis u. 2 Taf. Gr.-8°.

Guillaume, A., Further Documents on the Ben Meir Controversy, s. JQR V, 4 (April 1915), 543—557.

Halper, B., A Volume of the Book of Precepts by Ḥefeṣ b. Yaṣliaḥ. Hebrew Translation, s. JQR VI, 1 (Juli 1915), 97—156.

Hirschfeld, Hartwig, Immanuel of Rome and other Poets on the Jewish Creed, s. JQR V, 4 (April 1915), 529—542.

Lauterbach, Jacob Z., Midrasch and Mischnah. A Study in the Early History of the Halakah. I., s. JQR V, 4 (April 1915), 503—527; VI, 1 (Juli 1915), 23—95.

† Mischnaiot. Hebräischer Text m. Punktation nebst deutscher Übersetzung u. Erklärung. 56. Lfg. V. Tl. Seder Kodaschim, von Rabb. Dr. J. Cohn. 9. Heft. Bechorot, Abschnitt 4—9. (S. 257—288.) Berlin u. Frankfurt a/M. 1915. Gr.-8°.

† Rosenberg, A., Beiträge zur Geschichte der Juden in Steiermark. Wien 1914. X, 200 S. Gr.-8°.

Torczyner, Harry, Eine talmudische Redewendung in altbabylonischen Briefen, s. OLZ 1915, 7, Sp. 203.

---

[Abgeschlossen den 9. August 1915.]

26. 10. 15.

BS
410
Z38
Bd.34-35

Zeitschrift für die
alttestamentliche
Wissenschaft

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY